I
47.787

Florica Neagoe

Arthur Schopenhauer
Filozofie și etică

editura
științifică

BCU IAȘI / CENTRUL UNIVERSITAR LIBRARY

BIBL. CENTRALĂ UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
I-44784

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mica
bibliotecă
etică

Colecţia apare sub îngrijirea
Dr. Niculae Bellu

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Florica
Neagoe

Arthur Schopenhauer
Filozofie şi etică.
Promisiunile unui pesimist

681217
B.C.U. IASI

Editura Ştiinţifică
Bucureşti, 1970

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Prezentarea grafică: Val Munteanu

B.C.U. „M. EMINESCU"
- IAȘI -
-3 IUN. 1971
ab 326+21

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. În același timp cu Hegel și după el

Filozofia hegeliană a corespuns întru totul aspirațiilor unei epoci și de aceea a fost aproape unanim acceptată. Spiritul prometeic al acestei filozofii impresionase conștiințele.

Vastul sistem hegelian subordona întreaga existență capacității suverane a rațiunii de a pătrunde legitatea dialectică, contradicția și mișcarea sa. Dar încercarea spectaculară a lui Hegel de a construi natura și istoria societății, ca adevăr definitiv, ca Dumnezeu sau Spirit Absolut identificat cu totalitatea existenței, nu a rezistat presiunilor realității. Științele naturii fortau armura prea strîmtă a filozofiei naturii, iar mișcările sociale (mai ales cea proletară) infirmau concluziile filozofiei istoriei. Devenea clar pretutindeni, că în istorie dominația burgheză nu este triumful raționalului. Se impunea elaborarea unor noi soluții filozofice. Și atunci, rezolvarea hegeliană a raportului material-spiritual, unitatea acestora, așa cum o concepuse Hegel, a fost pusă în discuție.

Dezvoltarea ulterioară a filozofiei germane — căci aceasta ne interesează aici — urmează două căi: depășirea lui Hegel prin materialism —

pe care o realizează Feuerbach — și promovarea unui idealism care revenea la filozofia prehegeliană.

Schubart, Hülseman, Fries, Beneke, Bolzano, Fechner, Lotze — respingînd identitatea logică hegeliană a obiectivului și subiectivului, întorcîndu-se, într-un fel sau altul, la scindarea kantiană esență-fenomen.

O mențiune deosebită merită *Iohann Friederich Herbart* (1776—1841) care s-a bucurat de influență spre mijlocul secolului al XIX-lea (el a prezidat și formarea lui Titu Maiorescu), pedagogia sa, mai ales, fiind acceptată vreme îndelungată.

Herbart a dat semnalul reîntoarcerii de la logica obiectivă, dialectică, hegeliană, la logica formală. Mesajul lui filozofic a reprezentat un regres față de Hegel, dar preocupările sale de logică, psihologie, etică, pedagogie care au captat interesul altor talentați gînditori au stat la începutul, pozitiv, al desprinderii unor discipline din trupul metafizicii. Că acest fenomen a avut ca urmare subordonarea filozofiei însăși unor procedee specifice științelor respective și că de acum încolo se poate vorbi de „psihologism" și „logicism" este o altă problemă care nu ne interesează acum.

Întreagă această mișcare antihegeliană idealistă este eclectică, încercînd să îmbine elemente kantiene (fără a formula încă hotărît chemarea revenirii la Kant) cu elemente idealiste mai vechi (eleate, platonice, leibniziene). Ceea ce merită să fie semnalat în legătură cu acest curent — unitar numai întrucît este antihegelian și prokantian, altfel stufos, divers, fărîmițat — este ideea că

sistemele filozofice enciclopedice, care instituie principiul unic, nu mai sînt posibile. În cadrul acestui curent se dezvoltă cercetări specializate și de amploare în logică, psihologie — mai ales psihologie —, etică, estetică, pedagogie filozofia culturii, cercetări bazate pe analiza facultăților intelectuale.

Arthur Schopenhauer (1788—1860) ocupă, în această perioadă, un loc aparte, destul de greu de definit. În 1863 Haym constata că nu e nici filozof de talia unui Kant sau Aristotel, nici om de știință și nu e nici poet în adevăratul sens al cuvîntului, ci un genial diletant, un fenomen deosebit survenit după marile sisteme germane[1], Vrăjmaș declarat al raționalismului optimist hegelian, nu însă și al spiritului de sistem, Schopenhauer a rămas pînă spre sfîrșitul vieții sale un necunoscut și aceasta nu din cauza platitudinii publicului sau a feloniei universitarilor cum a crezut el. Schimbătoarele lui raporturi cu opinia publică sînt în cel mai înalt grad ilustrative pentru strămutarea interesului ideologic al unei anumite părți a societății nu numai germane ci și europene.

El a fost într-adevăr un personaj ciudat, dar cu toată ciudățenia, violența, poza chiar, avea o mare putere personală de seducție. Călătorise prin aproape toată Europa, cunoștea bine limbile și literatura marilor națiuni occidentale, studiase mult și divers: filozofie, istorie, medicină; ducea o viață agitată — adevărat rezervor pentru biografii romanțate —, era bogat, spiritual, avea idei

[1] Haym, Kautsky, Mehring, Lukács, *Arthur Schopenhauer*, Berlin, 1955, p. 115.

şocante despre femei, viaţă şi dragoste, refuzase să facă cunoştinţă cu Byron în Italia din cauza unui acces de gelozie, fusese, în tinereţe, prieten cu Goethe şi era stilist desăvîrşit.

Era, aşadar, cu totul deosebit de Hegel, cu care a fost contemporan, sobrul, „plicticosul" Hegel. Şi, cu toate acestea tineretul inunda amfiteatrele în care îşi ţinea cursurile Hegel, iar la cursul lui Schopenhauer, despre „Întreaga filozofie, adică doctrina privitoare la natura lumii şi la spiritul omenesc", nu se înscriau în 1820 decît nouă studenţi, dar nici aceştia nu veneau la prelegeri, ceea ce a şi dus la închiderea cursului şi, practic, la retragerea lui Schopenhauer din corpul universitar — căci după această încercare n-a mai predat niciodată.

Schopenhauer va rămîne mai mult decît un neînţeles, anume un necunoscut ale cărui cărţi zăceau cu anii în depozitele librăriilor. Şi aceasta pînă cînd optimismul teoretic şi politic al publicului burghez din Germania şi din alte ţări europene a secăt în sfîrşit. Lucrul s-a întîmplat după revoluţiile de la 1848 cînd, în locul lui Feuerbach, Schopenhauer devine conducătorul ideologic al burgheziei germane[2]. În 1853, Schopenhauer, descoperit de un recenzent englez, devine peste noapte cunoscut, admirat, idolul tuturor. Estetica sa, mai ales, cîştigă mulţi adepţi.

La noi, Maiorescu, îl părăseşte pe Herbart pentru Schopenhauer, reţine categoriile fundamentale

[2] G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling bis Hitler*, în lucrarea *Arthur Schopenhauer*, p. 267.

ale esteticii acestuia şi le aplică, atenuat, fenomenului literar românesc. Unii au forţat apropierea dintre Schopenhauer şi Eminescu pînă la pierderea oricărei măsuri şi bun gust. Astfel s-a apreciat că „nici un popor din lume (inclusiv nemţii) şi nici o altă cultură nu pot face dovada unei atît de mari intimităţi cu Arthur Schopenhauer, ca noi românii"[3]. Schopenhauer e declarat educator al lui Eminescu şi deci filozof clasic al românilor. Exagerări de acest fel s-au făcut şi în Franţa. În 1927 apărea la Paris o voluminoasă lucrare cu semnificativul titlu „Influenţa lui Schopenhauer în Franţa". Dacă ar fi urmărit numai ceea ce îşi propunea — amănunţita analiză a filozofilor, scriitorilor şi poeţilor francezi, pe care-i face — adeseori forţat* — da-

[3] *Istoria filozofiei moderne*, Societatea română de filozofie, Bucureşti 1938, vol. II, p. 352—353. Mai puţin decît Sorin Pavel, totuşi prea elogios şi necritic, îl prezintă pe Schopenhauer şi Gr. Tăuşan (vezi *Nuanţe filozofice*, Buc., Ed. Casei Şcoalelor f.a.) şi C. I. Năvârlie (vezi *Viaţa lui Schopenhauer*, Craiova 1943). Un punct de vedere echilibrat, obiectiv în descifrarea izvoarelor filozofice ale poeziei eminesciene a adus încă de mult G. Călinescu iar recent L. Rusu, N. Tertulian. Cît priveşte aprecierea de dată foarte recentă a lui Schopenhauer în România remarcabile sînt opiniile lui Edgar Papu.

* Spun „forţat", căci aproape toată filozofia franceză, începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pare, în interpretarea autorului, să se fi dezvoltat sub semnul filozofului de la Frankfurt: Renan, Taine, Renouvier, Lachelier, Fouillé, Guyau, Bergson Boutroux, Amiel, le Dantec etc. În ceea ce priveşte literatura nici o personalitate, şcoală sau curent nu par a fi scăpat acestei influenţe: nici romanticii, nici realiştii, nici naturaliştii, nici parnasienii, nici simboliştii.

tornici lui Schopenhauer, această carte nu ar mai fi avut pentru noi decît interesul redus pe care-l poate stîrni un experiment. Fapt este însă că autorul dă totodată o amplă și frumoasă explicație răspîndirii pesimismului în Franța, începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Ceea ce-l înrudește pe Baillot cu exegetul român este aceeași revendicare, lipsită de măsură, a lui Schopenhauer pentru Franța. Și o face aproape în aceiași termeni. Filozoful german ar fi devenit „... deîndată clasic într-o țară făcută să-l înțeleagă"[4].

Este interesant că lui P. P. Negulescu, istoriograf de mare probitate, i se părea neîndoielnic că nu lipsa calităților personale l-a împiedicat pe Schopenhauer să găsească ascultători la universitatea din Berlin. Iată ce notează el: „Cauza era mai adîncă și mai generală. El nu voia să propună, în cursul său, decît propria sa filozofie care nu se potrivea cu aspirațiile tinerimii universitare de pe acea vreme. Era, în adevăr, pe atunci, marea perioadă a renașterii politice a poporului german, așa-numita «Sturm und Drang Periode». Entuziasmul cu care toți, și mai ales tinerii, luptau pentru ridicarea morală și materială a patriei lor, pentru constituirea unei Germanii mari și unite, libere și puternice, nu se împăca cu pesimismul, nu numai etic ci și politic al lui Schopenhauer"[5].

Succesul lui Schopenhauer, fie că i se prevede sau i se dorește trăinicie, fie că este considerat o

[4] A. Baillot: *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France*, Paris, 1927, p. III.

[5] P. P. Negulescu, *Istoria filozofiei contemporane*, București, 1943, vol. III, p. 176.

splendidă eflorescență efemeră și e ironizat, este explicat, în majoritatea lucrărilor — sociologic.

Léon Jouvin, care apreciază, că pesimismul a fost umbra progresului civilizației, explică pesimismul „veritabil" al secolului al XIX-lea prin înmulțirea deceptiilor în viața privată și publică[6]. In 1889, încredințat că în Franța Schopenhauer și Hartmann vor rămîne simple curiozități, E. Caro atribuie succesul în Germania al celor doi pesimiști — maestru și discipol — faptului că numita filozofie „... dă glas nemulțumirilor surde, ranchiunelor și revendicărilor de tot soiul, care agită societatea germană sub suprafața ei disciplinată, oficială și militară"[7].

Dintre exegeții serioși de dinainte de 1900 pe care-i cunosc (căci de prezentările pentru lectura burgheză de după-amiază, ca aceea publicată de Fr. Paulsen în 1882 în „Deutsche Rundschau", nici nu merită să vorbim), singur James Sully raportează pesimismul, inclusiv pe cel schopenhaurian, la temperament și ereditate[8].

Remarcabilele cercetări germane (mai ales neokantienii excelează în istoriografia de la sfîrșitul veacului) explică perindarea sistemelor prin logica interioară a filozofiei iar pe Schopenhauer îl tratează ca degenerare a kantianismului, adăugînd, uneori, ca ton secundar, psihologia temperamentului. Critica și exegeza franceză, pionieră în consi-

[6] L. Jouvin, *Le pessimisme*, Paris, 1892, p. 15.
[7] E. Caro, *Le pessimisme au XIX siècle*, Paris, 1889, p. 292.
[8] J. Sully, *Pessimism, a History and a criticism*, London 1891.

derarea sociologică a fenomenului filozofic* leagă momentul schopenhauerian (geneză și succes) de soarta revoluțiilor de la 1848 sau, măcar, așa cum face și I. Petrovici[9], de Restaurare, care a urmat efortului spre progres al revoluției franceze.

Orice absolutizare este însă neadevărată. Și de aceea vom cita, pe larg, doi autori — unul francez, celălalt german — care caracterizau, fiecare situația din țara sa, în momentul cînd s-a aprins steaua succesului lui Schopenhauer.

Iată ce scrie germanul: „Și mai grave decît execuțiile în baza legii marțiale au fost, după restabilirea păcii, răfuielile personale și maltratările, retrogradările meschine sau destituirile de funcționari, preoți și profesori. Erau, printre ei, și din cei care doar visaseră la libertate și unire fără să recurgă la folosirea forței pentru realizarea acestora. La astfel de acte de răzbunare se adăuga în mod firesc persecutarea acelora care continuau să exprime de la amvon sau catedră nu idei politice ci gînduri libere din punct de vedere științific și religios. Toate acestea au lovit tocmai pe cei mai buni și mai cunoscuți dintre bărbații noștri; fericirea și curajul de a trăi al multora au fost atunci, pentru un timp sau pentru totdeauna, dărîmate și

* În 1873 Paul Janet strîngea laolaltă sub titlul *Les problèmes du XIX siècle* diferite eseuri asupra politicii, literaturii, științei, filozofiei și religiei. Interesant e, pentru ideea pe care am avansat-o mai sus, că el consideră istoria filozofiei ca pe o parte a istoriei care, ca atare, trebuie să ia seama la toate fenomenele sociale.

[9] I. Petrovici, *Schopenhauer*, București, 1937, p. 19

frînte"[10]. Reacţia pune stăpînire pe şcoală şi biserică. Cît priveşte literatura, „Pentru anii 50, alături de Geibel care, *faute de mieux*, este declarat cel mai mare liric german, sînt în mod deosebit caracteristici poeţii creştini cu poeziile lor pioase"[11]. Filozofia era şi ea la pămînt „prin destrămarea şcolii lui Hegel şi fiasco-ul lui Schelling la Berlin; iar prelegerile lui Feuerbach de la Heidelberg din iarna 1848—49... făcuseră reacţiunea bănuitoare faţă de orice filozofie"[12].

Iată acum ce scrie A. Baillot despre perioada corespunzătoare în Franţa: „Curioasă epocă, într-adevăr, aceea care urmează revoluţiei din 1848! Epocă de emancipare comprimată, cînd nevoia de independenţă se împacă prea puţin cu aspiraţia spre linişte, cînd scepticismul suportă cu greu autoritatea! Totuşi, cu toată prăbuşirea caracterelor şi poate datorită unei cenzuri pe cît de odioase pe atît de stupide, festele şi jignirile răsună în conştiinţele neliniştite trezind doar ecoul blamării. Resentimentele se manifestă şi regretele îi însoţesc, neascunse, pe cei proscrişi. Este o atmosferă de neîncredere şi necinste, de disimulare şi josnică linguşire, de nemulţumire şi amărăciune. Dacă la aceasta se adaugă sentimentul mizeriilor inerente naturii umane, sentiment a cărui acuitate sporeşte prin puterea reflexiei, garanţiile pe care

[10] Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömmungen Deutschlands im 19 und 20 Jahrhundert*, Berlin, 1916, p. 249.
[11] *Ibidem*, p. 265.
[12] *Ibidem*, p. 271.

această epocă de tranziție le poate oferi spiritelor agitate ne vor părea destul de slabe"[13].

Secolul al XIX-lea începuse printr-un schimb de valori, mai ritmic și mai substanțial, între țările Europei. Filozofia germană este cunoscută în Franța, deși la început influența lui Hegel produce, la Paris, doar un V. Cousin; literatura, prin care Anglia este acum mare, se adresează realizărilor germane: Coleridge, căpetenia noului curent în critică, e inspirat de Lessing și Schlegel; Carlyle este mare admirator al gîndirii filozofice germane. Incomparabil mai repede decît înainte, totul este pretutindeni cunoscut. Producția literară — cu reveniri sau atenuări temporare — intră pentru multe decade în zodia pesimismului. Goethe, poate mai puțin ca oricine, suportă încadrarea într-un curent literar, totuși el se apropie prin *Suferințele tînărului Werther* de *René* al atît de indubitabil romanticului Chateaubriand; Byron, A. de Vigny, Leopardi, Lenau, Lermontov sînt contemporanii lui Schopenhauer și ei sînt, incontestabil, pesimiști. Poeții pesimiști au fost repede acceptați de public, Schopenhauer a trebuit să aștepte. Pesimismul lor, al tuturor, se explică, după cum cred, prin dezamăgirea care a cuprins mare parte din societate atunci cînd cu patimă visata domnie a rațiunii s-a dovedit o cucerire omenesc-imperfectă, un singur pas pe care-l făcea progresul dar care nu mai era înregistrat de conștiințe căci acestea așteptaseră, de fapt, uriașa săritură finală direct în paradisul social. Că filozoful de la Frankfurt n-a fost pe

[13] A. Baillot, *op. cit.*, p. 8.

dată recunoscut ca teoretician al acestui pesimism, consumat cu delicii și universal răspîndit, se explică de asemenea. În alt fel însă.

Pentru ca filozofia raționalistă și optimistă să se discrediteze, pentru ca în această zonă impersonală a liniștii spiritul să despereze, e nevoie de multe și repetate lovituri. Neîncrederea în filozofia tradițională — majestuos încheiată de Hegel — se exprimă în revendicarea pozitivismului de a separa știința de metafizică. Această separare rămîne însă o iluzie pozitivistă; dovada o face neocriticismul care se constituie tot acum precum și faptul că istorici și savanți nu mai vor să-și considere disciplinele simplu catalog de fapte ci tind să le interpreteze, respectiv să le descifreze cauzele. Tocqueville, Quinet ca și Ampère sînt în egală măsură și filozofi. Filozofia raționalului și deci și a speranței mai rezistă. În sprijinul ei vine și pasionata încredere a utopiștilor (iar saint-simoniști sînt o adevărată organizație) în forța rațiunii și posibilității practice de a transforma, imediat, lumea.

Cînd însă urmează lovitura dată după 1848, mai precis eșuarea atîtor speranțe mari, și cînd pînă și saint-simoniștii cei mai turbulenți devin burghezi dezabuzați, filozofia — desigur în forma ei burgheză — nu mai poate rezista presiunilor pesimismului și îl primește la sine pe Schopenhauer cu toată pompa rezervată fiului risipitor, pentru ca apoi să asigure succesul, rapid, al lui Ed. von Hartmann și Nietzsche.

Literatura pesimistă a precedat filozofiei pesimiste apoi cele două domenii s-au atins și s-au

amestecat. H. Taine scrie în *Philosophes classiques au XIX siècle en France* că această epocă — a romantismului — avea două pasiuni: visul și abstracția. „Peste tot metafora și abstracția se amestecau; poezia și filozofia, visul și formula. Odele erau meditații, tratate de morală, cursuri de teologie: ne mîhneam în versuri că nu știm ce e omul; dovedeam și repudiam în strofe frumoase existența lui Dumnezeu și a imortalității sufletului; eram sceptici, idealiști, mistici, indieni, păgîni, creștini, umanitari, manicheeni — în stanțe, versete, în alexandrini... Dramele și romanele deveniseră manuale științifice, prin personaje se reprezentau momente ale omenirii, epoci istorice, reforme politice, teze ale legislației penale, chestiuni de organizare politică și socială"[14].

[14] H. Taine, *Philosophes classiques au XIX siècle en France*, Paris, 1923, p. 299.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITARĂ

II. Filozofia lui A. Schopenhauer

„Opera mea este deci un nou sistem filozofic în adevăratul sens al cuvîntului; nu numai o nouă prezentare a ceea ce există ci o gîndire în cel mai înalt grad consecventă care n-a venit pînă acum nicicînd în capul cuiva"

(din scrisoarea lui Schopenhauer din 28. III. 1818 către editorul Brockhaus).

Ca şi Herbart şi ca şi ceilalţi, Schopenhauer se întoarce la problemele puse de Kant. Soluţiile sale înseamnă însă începutul renunţării la tradiţiile raţionaliste ale filozofiei clasice germane.

Schopenhauer se declară singurul continuator al lui Kant, cel care a înţeles sensul criticismului mai bine decît Kant însuşi. Pe Fichte, Schelling, Hegel îi disprețuieşte şi-i injuriază permanent. Teoria ştiinţei este o „fantasmagorie", autorul ei un „retor" şi „plagiator"[1] al lui Kant. Lecţiile lui Hegel îi fac impresia de „palavre îngrozitoare şi foarte plicticoase pe deasupra"[2].

Caracterizîndu-i global ca „doar sofişti — voi să pară nu să fie"[3], Schopenhauer este de o consecvenţă uluitoare în nedreptatea pe care le-o face: „...principalul caracter distinctiv al acestei şcoli aşa-zis postkantiene este improbitatea, elementul ei — şarlatania, scopul — interesul personal"[4].

[1] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, Brockhaus, 1916, Erster Band, pp. 37—39.
[2] *Ibidem*, p. 31.
[3] A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Leipzig Brockhaus, 1916, p. 22.
[4] *Ibidem*, p. 26.

Schopenhauer era convins că insuccesul lui la public se datora complotului pe care toți profesorii universitari de filozofie îl urziseră împotriva meritelor sale.

Cu toate că-i depreciază și injuriază lucrare de lucrare, fără răgaz, Schopenhauer e dator și lui Hegel și lui Schelling și lui Fichte.

În ceea ce privește împrumutul întreaga exegeză neapologetică e de acord. Ceea ce diferă este doar filozoful de care se crede că a fost cu precumpănire, influențat. În secolul nostru Martial Gueroult apreciază că în ansamblul de influențe, Fichte a deținut rolul hotărîtor[5], în timp ce Anna Escher di Stefano găsește că apropierea de Schelling este izbitoare[6].

Mult batjocoritul Absolut hegelian devine Voință — substanță infinită, în care e sădită și afirmarea și negarea. Această Voință apăruse însă și în *Filozofia naturii* a lui Schelling ca principiu primar al conștiinței iar la Fichte aceeași voință fusese foarte bogat înzestrată; ea era esența Eului, absolut liberă, morală și rațională (de fapt morală sau rațională). Pe această Voință Fichte putuse să-și clădească iluminismul său optimist, putuse să lase în seama ei, cu încredere, plămădirea viitorului.

Din toate aceste elemente Schopenhauer elimină orice rațională.

[5] Martial Gueroult, *Schopenhauer et Fichte*, în Mélanges, 1945, *Etudes philosophiques*, Paris, 1946.
[6] Anna Escher di Stefano, *La filosofia di Arturo Schopenhauer*, Padova, 1958, pp. 46—47.

„Principiile esențiale ale metafizicii voinței se găseau deja la Fichte și Schelling și dacă nu le-a împrumutat, le reproduce după ei, ceea ce pentru istoricul filozofiei e același lucru.

«Eu nu sînt omul timpului meu, spune el, (Schopenhauer. — *n.n.*) melancolic în cartea sa *Voința în natură*, eu sînt omul viitorului»; prin metafizica sa el e mai degrabă omul trecutului"[7]. Sîntem de acord cu o singură completare: Schopenhauer era și „omul prezentului" — prin iraționalism.

Schopenhauer este exemplar de limpede în formularea problematicii sale filozofice, idealist franc, inovator de talent al stilului literaturii filozofice.

Problema fundamentală a filozofiei este, după el, raportul dintre obiectiv și subiectiv, dintre real și ideal.

Prezentînd istoricul acestei probleme prin excelență moderne, Schopenhauer face o remarcabilă sinteză și subtile observații cu privire la inconsecvențele lui Descartes, la cele ale lui Locke, la teologismul lui Leibniz. El califică drept absurditate faptul că în filozofia hegeliană, în mișcarea dialectică proprie conceptelor, oarecum nu noi gîndim ci noțiunile generale. Ideii hegeliene, pe care o declară ininteligibilă, îi opune sensul primitiv, platonic al ideii. Ceea ce-i reproșează el de fapt lui Hagel nu este atît „abuzul de cuvinte", deși adeseori tocmai așa îl interpretează fără să-l

[7] L. Ducros, *Schopenhauer les origines de sa métaphisique*, Paris, 1883, p. 149.

fi înțeles sau fără bună credință[8], ci esența filozofiei sale. La aceasta de altfel Schopenhauer nici nu a ajuns, calificînd de aceea drept „farsă" invitația lui Hegel de a lăsa gîndirea să se desfășoare pentru ca astfel individului să i se revele toate misterele cerului și pămîntului. Schopenhauer n-a înțeles tocmai ceea ce era într-adevăr grandios la marele său contemporan.

1. Lumea ca fenomen.
Cele patru rădăcini ale principiului rațiunii suficiente.

Cum rezolvă el însuși marea problemă a raportului subiectiv-obiectiv, ideal-real? El trasează o linie de demarcație între real și ideal, lăsînd în zona idealului, (ca reprezentare) toată lumea obiectivă inclusiv ființa fizică a celui care cunoaște, spațiul, timpul, cauzalitatea lui Kant, substanța întinsă a lui Spinoza, materia corporală a lui Hobbes. Zona realului este ocupată exclusiv de voință. Voința e lucru în sine, care, spre deosebire de cel kantian, se dezvăluie ca forță proteică.

Așadar lumea există ca reprezentare — subiectiv — și ca voință — obiectiv. Deci în amîndouă zonele lumea este ideală.

A fi reprezentare înseamnă, pentru Schopenhauer, a fi obiect pentru subiect. Lumea ca reprezentare este tocmai subiectul și obiectul în re-

[8] De ex. „Astfel toate visurile goale care ar asalta o cutie cranîană ar fi reale și adevărate" Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Erster Band, Leipzig, Brockhaus, 1916, p. 30. Aceasta este însă, evident, ori totala neînțelegere a mișcării absolutului hegelian prin concept, ori o dezolantă incorectitudine.

lația lor. Cei doi termeni sînt distincți (obiectul încadrat în spațiu și timp este prin aceasta multiplu, în timp ce subiectul e unul și indivizibil) dar inseparabili: unde începe obiectul sfîrșește subiectul și invers.

Forma a priori cea mai generală în care subiectul cuprinde existența obiectului este principiul rațiunii suficiente.

Schopenhauer urmărește, cu mare putere de pătrundere, antecedentele principiului rațiunii suficiente — adevăr a priori — fără de care nici lumea științei, nici cunoașterea cunoașterii, nici lumea acțiunii umane nu pot fi congruent înțelese. Principiul rațiunii suficiente este fundamentul tuturor științelor (sisteme de cunoștințe).

Pînă la Leibniz, filozofii antici și moderni n-au reușit, susține Schopenhauer, să distingă principiul cunoașterii (care întemeiază judecata) de cauza care produce evenimentul real (și a cărei surprindere este răspunsul la întrebarea: pentru ce?). Și argumentul ontologic al lui Descartes și „causa sui" a lui Spinoza se bazează pe această confundare a principiului cunoașterii cu cauzalitatea. Leibniz, primul, a afirmat în mod formal principiul rațiunii suficiente ca principiu fundamental al oricărei cunoașteri, al oricărei științe: nici un enunț nu ar fi valabil, dacă n-ar exista o rațiune suficientă pentru care să fie așa și nu altfel.

După Leibniz abia Kant a distins principiul logic al cunoașterii, care cere ca fiecare propoziție să aibă rațiunea sa, de principiul transcendental în acord cu care fiecare lucru trebuie să aibă o cauză. Principiul rațiunii suficiente este principiu al

cauzalității, principiu fundamental al experienței și ca atare aparține metafizicii. Kant a arătat că lumea e tot atît de dependentă de noi (ca obiect al științei) pe cît noi sîntem dependenți de ea (ca ființe).

Deci, pînă acum, conchide Schopenhauer, au existat două aplicări ale principiului rațiunii suficiente: aplicarea la judecăți (care trebuie să aibă o rațiune) și aplicarea la schimbările obiectelor reale (care trebuie să aibă o cauză). Schopenhauer va distinge patru manifestări principale ale acestui principiu, patru împrejurări în care el se vădește cauză.

Cu toate că principiul rațiunii suficiente este menit să susțină întreaga construcție a lumii ca reprezentare, Schopenhauer sustrage acestuia adevărul, pe care-l consideră de asemenea absolut cert, anume că obiectul nu e decît prin și pentru subiect. În felul acesta el credea că poate evita unilateralitatea idealismului și materialismului, căci materialismul instituie obiectul drept cauză care acționează asupra subiectului, iar idealismul face din obiect un efect al subiectului. Amîndouă soluțiile sînt, după părerea lui Schopenhauer, dogmatice și se bazează pe eroarea că subiectul s-ar supune principiului cauzalității; tocmai această eroare face posibilă derivarea fie din subiect, fie din obiect în timp ce singurul punct de plecare adevărat este existența lor unul prin și pentru celălalt. O astfel de unitate despre care se decretează că s-ar realiza în reprezentare nu este însă în fapt unitate de vreme ce singur obiectul se supune principiului

cauzalității, în timp ce subiectul i se sustrage. Reprezentarea este deci, prin subiect, anterioară și chiar superioară principiului rațiunii suficiente. A fi cunoscut înseamnă a fi obiect pentru un subiect. Ceea ce e numai subiect nu poate fi deci cunoscut întrucît scapă timpului, spațiului și cauzalității care, totuși, nu sînt decît prin el și pentru el. Astfel subiectul — incognoscibil — instituie și cunoaște obiectul și deci afirmația — considerată adevăr absolut cert — că subiectul e implicat în obiect și că deci nu se poate porni decît de la amîndouă în același timp, este o simplă presupoziție.

Cercetarea reprezentării, în care subiectul e presupus concomitent obiectului, înseamnă înțelegerea lumii. Reprezentările se desfac de la început în două categorii: intuitive și abstracte. Raportul lor impune descifrarea raportului intelectului și rațiunii.

Intelectul este facultate de cunoaștere sau de trecere de la efect la cauză și invers, printr-o intuiție rapidă. Singur Intelectul pune omul în contact direct cu lumea, el este cunoașterea cauzelor; rațiunea nu face altceva decît să transpună în abstracții ceea ce pentru Intelect este viu, concret. Rațiunea primește totul de la Intelect, care face posibile marile descoperiri, ea avînd doar rolul de a-i păstra achizițiile transformînd intuițiile în concepte.

Intelectul, adică mai corect intuiția intelectuală, e un fel de divinație a inteligenței; ea face posibil geniul artistului, al savantului și de asemenea virtutea morală.

Rațiunii îi rămîne doar misiunea de a crea știința, al cărei limbaj sînt conceptele. Reflexia este

o reprezentare a reprezentării, conceptele fiind rezumate ale experienţelor, supuse principiului relativităţii şi deci în raport reciproc. Intuiţiile fac posibile conceptele, conceptele fac posibilă ştiinţa. Orice ştiinţă e un sistem de concepte şi ca atare, operă a raţiunii.

Reprezentările intuitive instituie lumea vizibilă, totalitatea experienţei şi chiar condiţiile posibilităţii acesteia. Intuiţiile pure a priori închid trei coordonate esenţiale ale lumii exterioare: timpul, spaţiul, cauzalitatea.

În ceea ce priveşte timpul şi spaţiul Schopenhauer nu face decît să-l repete pe Kant. Cu cauzalitatea lucrurile stau altfel, Schopenhauer dezvoltă aici o idee proprie. Dacă timpul şi spaţiul pot fi surprinse prin intuiţie doar ca forme lipsite de conţinut — cauzalitatea, care nu poate fi reprezentată în afara spaţiului şi timpului — devine materie.

Timpul şi spaţiul au proprietăţi contradictorii: timpul curge, spaţiul e imobil. Materia armonizează aceste proprietăţi, întrucît ea e şi în timp şi în spaţiu. Materia e realizarea cauzalităţii, adică formă a principiului raţiunii suficiente. Fiinţa materiei constă în acţiunea ei; numai întrucît e activă, materia umple spaţiul şi timpul, şi armonizează fragmentul de timp cu secţiunea de spaţiu. Prin materie — care înseamnă nu numai schimbare în general ci schimbare într-un anumit timp şi într-un anumit loc, spaţiul şi timpul se unesc şi se limitează reciproc.

Dacă obiectul, în general, nu e decît pentru subiect, dacă a fi obiect şi reprezentare e acelaşi

lucru, orice clasă particulară de reprezentări nu e decît pentru o anumită facultate în subiect. Reprezentările sînt supuse unei legi a conexiunii care exprimă principiul raţiunii suficiente, „dece"-ul — părinte al tuturor ştiinţelor.

Această lege a conexiunii nu-i aceeaşi pentru toate obiectele, ea capătă diverse forme după diferitele specii de reprezentări pe care le leagă. Relaţiile specifice diferite sînt numite de Schopenhauer rădăcini ale principiului raţiunii suficiente — „expresie comună pentru un număr de cunoştinţe a priori"[9].

Instrumentul ştiinţei se schimbă o dată cu obiectul său particular şi deci cîte tipuri de obiecte — atîtea forme diferite ale principiului raţiunii suficiente.

Există patru clase de obiecte (reprezentări) şi deci patru forme ale principiului raţiunii suficiente.

Raporturile dintre părţile spaţiale şi secvenţele temporale sînt cercetate de matematică, ştiinţă nu de demonstraţie ci intuitivă, exprimînd nexurile cauzale universale, veşnice, ale timpului şi spaţiului.

Această clasă de obiecte pentru subiect exprimă cadrul indispensabil al oricărei fiinţări. Principiul raţiunii suficiente care întemeiază această clasă de obiecte, este *ratio essendi* — principiul fiinţei.

Cauzalitatea în forma spaţio-temporală este primul moment al unei mişcări în patru faze. Obiec-

[9] A. Schopenhauer, *Schriften zur Erkenntnisslehre* (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichen der Grunde) Leipzig, Brockhaus, 1916, pp. 4—5.

tul cu determinații specifice are în comun cu celelalte obiecte, prezența sa spațio-temporală. Unirea celor două forme subiective e condiția realității empirice și e realizată de intelect. Deci realitatea empirică, materială, nu există decît întrucît există intelectul și anume în forma cauzalității acceptată obiectiv. Cu alte cuvinte, materia este imaginea funcțiunii cauzalității sau activitate a intelectului pur proiectată în afară. Devenind perceptibilă, cauzalitatea spațio-temporală devine obiectivă.

Substanța, sinonimă cu materia, este acțiune în abstracto, acțiune pură. Ca atare ea nu poate fi nici creată nici distrusă. „... iată rezultatele idealismului adevărat, transcendental"[10].

Schopenhauer păstrează aprioritatea timpului, a spațiului și a cauzalității. Restul categoriilor, considerate de Kant ca fiind a priori, este respins ca „neant". În felul acesta multe se simplifică și idealismul apare mai hotărît afirmat.

Schopenhauer vrea să întemeieze apriorismul lui Kant și de aceea face neîncetate referiri la cuceririle fiziologiei de la mijlocul secolului al XIX-lea, dar pornind de la premisa aprioricității înțeleasă psihologic își închide posibilitatea sesizării procesului real al cunoașterii. Suprapunerea planurilor psihologic-gnoseologic, îl face pe Schopenhauer să formuleze clar mari confuzii.

Timpul — condiție a oricărei schimbări, principiul cauzalității — care caută schimbarea ce precede alteia, spațiul — care permite transportarea

[10] *Ibidem*, p. 83.

în exterior a cauzelor reprezentate ca obiecte, toate acestea sînt forme subiective. Intelectul sesizează orice schimbare în organele de simț ca un efect, și-l raportează la o cauză. Pe baza noțiunilor intuitive de spațiu și timp „intelectul ... realizează ... fenomenul cerebral al lumii materiale pentru care senzațiile nu-i furnizează decît cîteva date"[11]. Intelectul efectuează această operație singur, în virtutea formei sale proprii care e legea cauzalității. O efectuează imediat și intuitiv fără ajutorul reflexiei, al gîndirii abstracte. „Cunoașterea abstractă este dobîndită cu ajutorul noțiunilor și cuvintelor care sînt materialele cunoașterii *secundare*, adică ale *gîndirii* și în consecință, ale rațiunii"[12].

Cînd intelectul recunoaște corect, sîntem în prezența realității al cărei opus e iluzia (percepția unei false aparențe); cînd rațiunea recunoaște corect, sîntem în prezența adevărului, al cărui opus e eroarea (gîndirea falsă). Deci atît realitatea cît și adevărul sînt reduse la subiect, atît lumea cît și adevărul despre ea, sînt creații ale subiectului.

Întrucît constă întotdeauna în cunoașterea imediată a relațiilor cauzale, intelectul este propriu și ființelor inferioare — chiar polipul care se deplasează spre lumină posedă intelect. Schopenhauer degradează astfel intelectul, înglobîndu-l în viață pur și simplu.

Orice mare descoperire de înlănțuiri cauzale e produsul unei clipe fericite în care intelectul înțe-

[11] *Ibidem*, p. 71.
[12] *Ibidem*.

lege dintr-o dată. Fixarea în noțiuni se face ulterior.

Rațiunea este asimilată muncii migăloase, lipsită de orizont și depreciată: „Orice imbecil are rațiune; dă-i premisele și va trage concluziile. Dar cel care furnizează cunoașterea primară, intuitivă, e intelectul. Și în el rezidă diferențele"[13].

Intelectul este artistul căruia simplii muncitori manuali, care sînt simțurile, îi dau materialul. Procedeul invariabil al intelectului constă în a trece de la efecte date la cauze. Numai după această acțiune a sa, cauzele se prezintă ca niște corpuri în spațiu.

Legea cauzalității, fundament al tuturor științelor, este proprie intelectului, e a priori „și nu i-a putut fi în nici un fel adusă din afară".[14]

Schopenhauer formulează foarte clar deosebirea materialism-idealism pornind de la criteriul fundamental — raportul obiectiv-subiectiv. Dacă, după părerea lui, materialismul păstrează obiectul iar idealismul subiectul, el, Schopenhauer, vrea să arate că cei doi termeni sînt legați după cum urmează: obiectele sînt reprezentări intuitive unite într-un ansamblu pentru a forma realitatea empirică. Aceste reprezentări intuitive sînt doar o clasă de obiecte pentru subiect în cadrul căreia principiul rațiunii suficiente se prezintă ca principiu al rațiunii suficiente a devenirii — *principium rationis sufficientis fiendi*.

[13] *Ibidem*, p. 78.
[14] *Ibidem* p. 79.

Din legea cauzalității decurg două corelate care sînt, și ele, cunoștințe a priori: legea inerției și legea conservării substanței.

Conservarea substanței rezultă direct din faptul că legea cauzalității se aplică numai stărilor corpului și nu purtătorului acestor stări — substanța. Substanța nu se naște și nu moare, ea are un cuantum imuabil în univers — acesta este un adevăr a priori.

Două lucruri scapă legii cauzalității: materia ca esență imuabilă, eternă, și forțele naturale. Raportul dintre cauze și forțe e următorul: forțele naturale sînt generale, inepuizabile și imuabile, indiferente față de timp și de loc; cauzele în schimb, ca și efectele, sînt schimbări singulare întemeiate în forțele naturale (de exemplu: frecarea unui corp e cauza, atragerea altuia de către primul e efectul, electricitatea e forța).

Cauzalitatea care guvernează toate schimbările naturii, se prezintă sub trei forme diferite: cauza propriu-zisă, excitația și motivul. Prima produce schimbările în lumea anorganică, ea e cercetată în mecanică, fizică, chimie și-i se aplică legea lui Newton referitoare la egalitatea acțiunii și reacțiunii. A doua guvernează viața plantelor ca și latura vegetativă a vieții animalelor. Aici acțiunea și reacțiunea nu mai sînt egale, intensitatea efectului nu-i egală cu intensitatea cauzei. Ultima formă de cauzalitate — motivul — conduce viața animală. Motivul acționează asupra individului altfel decît excitația, eficacitatea lui nu e, ca aceea a excitației, proporțională cu durata sa și apropierea obiectului. Acțiunea cauzei se diferen-

ţiază în funcţie de sensibilitate: e nevoie de un efort material ca să miști o piatră, omul se supune unui semn.

Fr. Jodl care se ocupă, de fapt, de etica lui Schopenhauer notează, exagerînd o realitate, că descrierea diferitelor moduri de acţiune ale cauzalităţii sub diferitele ei forme este „o capodoperă" a filozofului, pregătită prin naturfilozofia lui Schelling dar eliberată de orice balast mistic şi de formule goale, într-un fel care şi-a găsit confirmarea treptată în cercetările biologiei comparate şi psihologiei[15].

Noţiunea de forţă e de cea mai mare importanţă pentru înţelegerea părţii a doua, iraţionaliste, a filozofiei lui Schopenhauer.

Schopenhauer combate împrumutul făcut de filozofie de la teologie, constînd în a concepe cauza ca ceva care face real un lucru. În cazul cauzalităţii, remarcă el, nu se schimbă decît forma, substanţa fiind necreată şi indestructibilă. Numai că substanţa, materia, nu este la rîndu-i, cum s-a arătat, decît cauzalitate pură care determină legarea coerentă a reprezentărilor.

Făcînd bilanţul celor spuse pînă acum, constatăm că în ontologia sa, Schopenhauer e idealist. „Trebuie să fii complet abandonat de zei ca să crezi că lumea perceptibilă, exterioară, umplînd spaţiul, mişcîndu-se în timp, condusă de cauzalitate şi supunîndu-se unor legi pe care noi le formulăm înaintea oricărei experienţe, ar exista obiec-

[15] Fr. Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Stuttgart, Berlin, 1923, p. 215.

tiv fără noi şi că printr-o impresionare a simţurilor ar ajunge să intre în capul nostru şi ar începe să existe a doua oară"[16].

Senzaţia e ceva nevolnic, local, subiectiv, e lipsită de orice conţinut obiectiv. Ea poate fi plăcută sau neplăcută, ceea ce indică doar un raport cu voinţa noastră.

În decursul operaţiilor sale, intelectul recurge la datele senzaţiei pentru a construi în spaţiu însăşi cauza senzaţiei. Această activitate a intelectului nu-i o operaţie discursivă, nu se efectuează prin reflexie, noţiuni şi cuvinte, ci intuitiv, nemijlocit.

Succesiunea obiectelor (a cărei formă a priori e timpul) o recunoaştem intuitiv ca reală. Dar pentru fixarea necesităţii acestei succesiuni — schimbarea — intelectul foloseşte cauzalitatea. Faptul însuşi că avem conceptul necesităţii unei succesiuni dovedeşte că legea cauzalităţii ne este dată a priori. Necesitatea este un postulat pe care Schopenhauer nu-l mai derivă. Întemeierea acestui postulat al ştiinţelor îl preocupase pe Hume care, de aceea, se vădeşte aici superior filozofului german.

Principiul raţiunii suficiente, în general, ca necesitate, este formă fundamentală de legătură între toate obiectele (reprezentări). În funcţie de acţiunea sa formativă diferită, principiul raţiunii suficiente se va prezenta sub alte forme decît aceea a succesiunii în timp, dar va păstra caracterul de legătură şi deci şi de cauzalitate.

[16] A. Schopenhauer, *Schriften zur Erkenntnislehre* (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichen den Grunde) Leipzig, Brockhaus, 1916, p. 52.

Cauzalitatea este temeiul absolut, cele patru rădăcini ale principiului raţiunii suficiente sînt tot atîtea cauze care se deosebesc prin felul datelor prelucrate de subiect. Proiectată în afară ca determinant al senzaţiilor cauzalitatea are un sens particular, restrîns, şi în acest caz, dacă se aplică la altceva decît la schimbare, se abuzează de ea.

David Hume demonstrase incapacitatea filozofică de a cunoaşte energia ascunsă a cauzei sau ceea ce generează efectul şi lăsase găsirea succesiunilor de cauze şi efecte în seama ştiinţelor, considerînd că aceasta este cea mai importantă misiune a lor. Schopenhauer susţine, şi el, lipsa de temei a confundării cauzei cu forţa generatoare. Cauzele sînt, după el, suma condiţiilor necesare producerii efectelor iar legile în care se exprimă cauzele sînt cuceriri reale ale cunoaşterii ştiinţifice; forţa însă, care provoacă însăşi condiţiile şi îmbinarea lor este ascunsă, misterioasă.

Acea clasă de obiecte pentru subiect, în care principiul raţiunii suficiente apare ca *ratio fiendi* este de cea mai mare importanţă pentru înţelegerea filozofiei lui Schopenhauer.

Ca ratio essendi şi ca ratio fiendi principiul raţiunii suficiente explică realitatea empirică, creînd-o. Subiectul, ca intelect inseparabil de sensibilitate (amîndouă psihologic înţelese), face deci posibilă existenţa lumii. Raţiunea cunoaşte această lume. Posibilitatea ştiinţei se explică prin acelaşi principiu al raţiunii suficiente devenit acum *ratio cognoscendi*. Aceasta explică adevărurile transcendentale ale matematicii, adevărurile empirice ale

științelor naturii, adevărurile logicii și pe cele metalogice ale filozofiei.

Intelectul transformă senzațiile în percepții, rațiunea formează, din acestea, noțiunile și realizează actul legării sau separării lor, adică judecata logică. Orice cunoștință trebuie să aibă o rațiune suficientă. Numai cînd împlinește această condiție, e adevărată. Adevărul este deci acordul unei judecăți cu ceva care diferă de ea și pe care-l numim principiul ori rațiunea sa. Cunoașterea principiilor judecății este funcția rațiunii.

Rațiunile care întemeiază o judecată sînt de 4 feluri, după adevărul pe care-l conțin: 1) adevărul logic; 2) adevărul material sau empiric; 3) adevărul transcendental care întemeiază adevărurile matematicii; 4) adevărul metalogic.

Dacă primele trei tipuri de adevăr întemeiază știința despre lumea compartimentată în registre diferite ca și posibilitatea cunoașterii acesteia, adevărul metalogic întemeiază însăși posibilitatea cunoștinței științifice. Componentele adevărului metologic (sau ale cauzalității metalogice) sînt cele patru principii ale logicii — identitate, contradicție, terțiu exclus și rațiune suficientă (în sens restrîns) pe care Schopenhauer le comprimă în două: principiul terțiului exclus și al rațiunii suficiente. Aceste principii sînt indubitabile, indemonstrabile fiind condiția oricărei demonstrații.

În ultima clasă de obiecte pentru subiect, ceea ce este cunoscut se prezintă ca voință. Aici subiectul se cunoaște ca „cel ce vrea". Această cunoaștere de sine este cea adevărată și nu cunoașterea de

sine ca „cel ce cunoaște", care pune subiectul în situația imposibilă de a fi pentru sine obiect.

Ceea ce cunoaștem în noi, nu este subiectul care cunoaște ci subiectul care vrea, voința. Schopenhauer ia voința într-o accepție foarte largă: „Astfel voința are multe grade de la dorința abia perceptibilă pînă la pasiune și am explicat de multe ori ... că nu numai toate aspectele dar și toate mișcările interioare pe care le presupunem cuprinse în vastul concept de sentiment, sînt stări ale voinței"[17].

Dacă pînă acum am făcut cunoștință cu idealismul și apriorismul — lipsite de originalitate — ale lui Schopenhauer cu aceasta a patra față a principiului rațiunii suficiente, *principium rationis sufficientis agendi*, sau legea motivării, care explică acțiunile noastre (efectele) prin motive (cauze) — intrăm în miezul originalității sale iraționaliste.

Identitatea subiectului voinței cu subiectul cunoașterii (care cuprinde sensibilitatea, intelectul și rațiunea) și care face ca termenul „Eu" să le desemneze pe amîndouă, este nodul inexplicabil al Universului. Noi nu putem cuprinde decît raporturile dintre obiecte, or aici este vorba despre subiecte la care legile creării și cunoașterii obiectelor nu mai sînt aplicabile. Identitatea reală a ceea ce cunoaște cu ceea ce e cunoscut ca voind, adică identitatea subiect — obiect este, aici, un miracol.

Despre voință nu știm decît că este cea mai imediată dintre facultățile noastre, aceea a cărei

[17] *Ibidem*, p. 143.

intuitivitate trebuie să le lumineze pe celelalte, mediate.

Motivul unei acțiuni a voinței face parte din categoria cauzelor. Dar cauzalitatea care acționează în lumea materială și care e o formă a priori a intelectului nu ne permite să surprindem ce se petrece înăuntru atunci cînd o schimbare cheamă cu necesitate o alta, efectul ei. Nu ne-am putea explica nimic dacă n-am ști, prin experiența interioară, că ceea ce se produce atunci cînd acționăm, este un act de voință provocat de un motiv care constă într-o idee. In acest caz ne aflăm în culise și pătrundem misterul felului în care cauza produce efectul. Motivarea este tocmai cauzalitatea văzută din interior.

Această a patra clasă de obiecte pentru subiect, adică voința recunoscută în noi, sau legea motivării, este esența, temeiul ultim. „Aceasta este piatra fundamentală a metafizicii mele"[18], declară Schopenhauer. Voința explică totul; toate celelalte componente ale conștiinței și corpul îi sînt subordonate.

■

Schopenhauer s-a considerat singurul în drept să se refere la filozofia kantiană, singurul care a reușit să purifice criticismul de inconsecvențe și șovăieli și să ridice pe baza lui o construcție armonioasă în toate încheieturile sale. Referindu-se la datele noi ale fiziologiei el a crezut că ar fi explicat raportul subiectiv-obiectiv pe care l-ar fi înte-

[18] *Ibidem*, p. 145.

meiat, în sfîrșit, într-un principiu sie însuși suficient, real prin sine, — voința.

Lumea, așa cum e cînd ne mișcăm în ea și cînd o cunoaștem, este reprezentarea noastră, un vis continuu, congruent, dar ireal în sine. Reprezentarea este demiurgul unei pluralități de obiecte care n-au realitate prin sine întrucît condițiile lor — spațiul, timpul, cauzalitatea — sînt forme a priori, în alt sens decît cel logic, kantian, și anume în acela că sînt produse ale creierului nostru. Fiind organ material creierul presupune însă anterioritatea formativă a spațiului, timpului, cauzalității. De această întoarcere spre absurd Schopenhauer se salvează prin fenomenalizare totală, căci substanța, materia nu este decît cauzalitate pură. Contradicția rămîne, de aceasta și de altele ne vom ocupa în alt capitol. Deocamdată să constatăm doar că W. Wundt are dreptate să remarce că arbitrariul logic al apriorismului dinaintea lui Schopenhauer devine la el superlativ și că el leagă metafizica transcendentă a voinței de o concepție psihologică, împrumutată de la materialismul psihofizic de care se deosebește doar prin faptul că voința universală e gîndită ca forță creatoare a materiei[19].

Categoriile a priori kantiene, care au sens numai întrucît fac posibilă experiența și numai întrucît i se aplică, pot fi înțelese și în calitate de concepte ale obiectelor în general. Apriorismul — cufundat în psihologism — al lui Schopenhauer exclude această posibilitate.

[19] W. Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, Stuttgart, 1920, pp. 314, 395.

Este adevărat că revenirea la Kant, care a dominat filozofia germană spre sfîrșitul secolului trecut este, în parte, și opera lui Schopenhauer. Numai că el a modificat substanțial criticismul, fără să recunoască. Elogiind distincția kantiană lucru în sine — fenomen, Schopenhauer identifică fenomenul cu aparența, înșelătoare, a lucrului în sine.

Schopenhauer dă grave asigurări că n-a făcut decît să „clarifice" termenul lui Kant „Erscheinung" pe care-l desemnează cu, mai propriul — crede el — „Vorstellung". După cum remarcă însă un filozof contemporan, deosebirea este esențială; căci o „aparență", chiar „goală" tot e mai exterioară, mai „obiectivă" decît o „reprezentare goală" care-i claustrată în conștiință[20]. Prin această confundare a ceea ce la Kant era distinct, Schopenhauer ajunge la acordul, pe care-l dorea, cu Platon și cu gnoza orientală, și socotește că lumea sensibilă e lipsită de o existență veritabilă, că e simplă aparență, vis înșelător. Lucrul în sine pe care Kant îl acceptase ca fiind concevabil dar incognoscibil și care-i permisese să nu considere lumea reală o iluzie, e declarat de Schopenhauer, cu multe ezitări și reveniri, esență care poate fi cunoscută. Libertatea noumenală, morală a lui Kant devine la Schopenhauer Voință amorală, inconștientă, irresponsabilă, — impuls fizic lipsit de conștiință.

[20] Wilhelm Quenzer, *Der metaphysische Zirkel in Schopenhauers Willenslehre Tübingen*, 1966, p. 20.

Fără declarații grandilocvente, Kant încercase să realizeze sinteza materialism-idealism. La Schopenhauer stau alături materialismul (reprezentarea ca fenomen cerebral, ca produs al creierului — Schopenhauer a fost puternic influențat de fiziologia timpului, în special de cea franceză), idealismul critic (lumea ca reprezentare) și idealismul dogmatic (voința ca esență).

Circumspect, modest, filozof, Kant propusese ideea că *lumea mea* este reprezentare. Sedus de tentația definitivului, necritic, poet, Schopenhauer declarase în chiar prima propoziție a „Lumii ca voință și reprezentare": *„lumea* este reprezentarea mea".

2. Lucrul în sine ca voință

Afirmînd că lucrul în sine, deși incognoscibil, este, Kant aplica ilegal (față de ceea ce însuși instituise) categoria existenței dincolo de lumea fenomenelor; Fichte, care reclama ca și Schopenhauer, doar pentru sine criticismul, elimină lucrul în sine pentru a suprima ilegalitatea. Schopenhauer, în schimb, păstrînd ambele lumi, face din aceea a fenomenelor o himeră și instalează existența autentică într-un imperiu transcendent.

Kant declarase imposibilă trecerea de la fenomen la lucrul în sine. Schopenhauer va căuta să arate că, din contra, această trecere este posibilă și va porni, pentru aceasta, de la subiect pe care îl va înțelege ca om cu funcții fiziologice și psihice. Reprezentarea e un proces fiziologic al sistemului nervos. Ea nu are nici o legătură cu „în

sinele" lucrului perceput sau gîndit, deci cu realul. Lumea ne apare altfel decît e, şi tocmai de aceea ea e, pentru noi, iluzie; masca îndărătul căreia se ascund obiectele ne permite să presupunem, niciodată să recunoaştem, ce ascunde, deşi cum se va vedea Schopenhauer va considera posibilă surprinderea lucrului în sine, în suferinţă şi intuiţie afectivă, modalităţi superioare reflexiei.

Întrucît omul nu e numai subiect cunoscător ci şi „cel care vrea", el e ceva în sine şi ca atare are posibilitatea să ajungă din interior, printr-un drum subteran, printr-o comunicare secretă, în fortăreaţa lucrului în sine.

Voinţa noastră este singura care ne dă posibilitatea să înţelegem din interior un fapt care se manifestă în exterior. Corpul nostru este obiectivarea voinţei noastre, este voinţă cunoscută din exterior, ca reprezentare. Voinţa devine astfel „singurul datum valabil care ne poate lămuri asupra oricărui lucru"[21].

Renunţînd la bogata tradiţie a epocii moderne, care adunase cu migală, timp de sute de ani, de la Giordano Bruno la Ludwig Feuerbach, dovezi că omul e o parte a naturii şi că nu poate fi înţeles decît ca un caz particular al acesteia, Schopenhauer răstoarnă acest raport. El îşi propune să cunoască în sinele naturii, pornind de la activitatea unei facultăţi psihice — voinţa. „În consecinţă, trebuie să învăţăm să concepem natura pornind de la noi înşine şi nu invers — adică por-

[21] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, Brockhaus, 1916, Zweiter Band, p. 219.

nînd de la natură"[22]. La Kant voința avusese exclusiv un sens etic, la Schopenhauer aceasta devine categoria metafizică fundamentală, temeiul a tot ceea ce există, o forță proteică.

Voința noastră nu ne dă însă o cunoaștere încheiată și adecvată a lucrului în sine. Căci actul voluntar, fiind însoțit de motive, adică luminat de intelect, nu e decît fenomenul cel mai apropiat și mai vizibil al unui lucru în sine care, ca atare, e irațional, orb. Astfel Schopenhauer e silit să recunoască, cu toată grandomania sa, reformarea neesențială a agnosticismului kantian. „Eu modific în acest punct doctrina lui Kant care susține imposibilitatea cunoașterii lucrului în sine, prin aceea că pretind că el nu poate fi cunoscut absolut și radical; dar el este înlocuit, pentru noi, de cel mai imediat dintre fenomene, acela care diferă *toto genere* de celelalte datorită manifestării sale imediate . . ."[23].

Dincolo de manifestarea sa ca Voință, noi nu putem ști niciodată ce este voința (căci dacă am cunoaște-o, am cuprinde-o în formele intelectului, adică am fi din nou în fața unui fenomen). Ceea ce observăm în fenomenul voinței noastre, extindem asupra întregii existențe. Cea mai plauzibilă dintre posibilități este, ca tot ceea ce e să fie obiectivarea unei voințe asemănătoare cu a noastră.

Este evident că Schopenhauer a simțit primejdia derogării de la kantianism, care amenința con-

[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem*, p. 221.

secvența sistemului său, dar nu a putut-o evita. El consideră pe de o parte, că certitudinea Voinței ca lucru în sine e dată de comportarea naturii și a omului — obiect al observației și deci latură fenomenală — iar pe de altă parte, pornește de la premisa că observația empirică, într-o lume pe de-a întregul iluzorie, nu poate da informații despre în sinele realității. Cu alte cuvinte, el transformă Voința într-o idee care, dat fiind punctul său kantian de plecare, n-are mai multe șanse de realitate decît orice altă idee obținută din experiență.

Tocmai de aceea, de aci încolo, Schopenhauer renunță la analiza logică — ce fusese caracteristică părții kantiene, neoriginale a sistemului său — și îngrămădește un morman de informație exemplificatoare din vîrful căreia își azvîrle disprețul asupra unei lumi care nu e decît exprimare multiplă, deci imperfectă, a unei forțe unice, despotice, oarbe.

Așadar, Voința este factorul primar și fundamental al conștiinței noastre și a tot ceea ce e. Intelectul creează lumea rămînînd totdeauna subordonat condiționat. Prioritatea intelectului între celelalte facultăți psihice, ar ridica problema dependenței acestuia de creier și deci a dispariției sale odată cu dispariția corpului. Voința nu este însă esențialmente legată de conștiință. Și creierul și intelectul sînt produsele sau fenomenele Voinței, adică ceva secundar. Singură Voința e nepieritoare.

Ființa intimă, adevărată a lumii este exprimată nu de „suflet" sau „Dumnezeu" — noțiuni pe care

Schopenhauer le respinge — ci de Voința de viață. „Totul aleargă, tinde spre *existență* și pe cît este cu putință spre *existență organică*, adică spre *viață* și apoi spre gradele cele mai înalte ale acesteia. În ceea ce privește natura animală e clar că voința de viață este nota fundamentală a ființei sale, unica sa proprietate esențială și imuabilă"[24].

Exemplele lui Schopenhauer sînt numeroase: de la groaza oamenilor în fața morții pînă la viața grea a animalelor care pare a nu avea alt scop decît perpetuarea speciilor, el strînge dovezi pentru a putea susține ideea că deși viața „este o afacere ale cărei profituri nu acoperă pierderile"[25], totuși spre ea tind toate, de ea se agață toate, pentru că ea este obiectivarea Voinței.

Considerată în ea însăși Voința e inconștientă, e o tendință oarbă și irezistibilă. Numai prin adăugarea lumii reprezentării, pe care singură o creează spre folosul său, Voința ajunge să recunoască cum că ceea ce ea vrea, e lumea și viața — așa cum sînt. Lumea reprezentării este fenomenul în care Voința se reflectă ca în oglindă; ceea ce înseamnă că Viața însoțește Voința, ca umbra — corpul: unde e Voință va fi și Viață, Lume.

Atributul esențial al vieții este de a exprima în timp, fugitiv, ceea ce în sine nu cunoaște timpul dar trebuie să se manifeste astfel pentru a se obiectiva. În sine, Voința ignoră pluralitatea, ea e una și de aceea lipsită de cauză. Forma pluralității, a naturii care realizează Voința de viață,

[24] *Ibidem*, p. 399.
[25] *Ibidem*, p. 403.

este spaţiul, timpul şi cauzalitate sau principiul individuaţiei.

Voinţa n-are scop şi nici raţiune. Căci legea motivării se aplică actelor izolate, nu Voinţei în totalitatea sa. Voinţa îmbracă diferite forme: „dorinţă de viaţă, bucurie de viaţă, curaj de a trăi. Şi la om şi la plantă — acelaşi lucru. Cu singura deosebire că omul e conştient de setea lui de viaţă. Voinţa de viaţă nu e consecinţa existenţei lumii, ci, din contră, lumea e rezultatul Voinţei de Viaţă.

Schopenhauer spusese despre sine că este noul Oedip care va sili sfinxul kantian să-şi dezvăluie taina. Sfinxul era lucrul în sine. Vorbind, el spune cine este: Voinţa. Rămînea de arătat în ce fel se face trecerea de la unitatea principiului cosmic iraţional, la pluralitatea faptelor empirice, luminate, ordonate în lumea ca reprezentare, de intelectul care le e părinte.

3. Prototipuri şi indivizi

Între Voinţă şi lucrurile individuale se interpun Ideile, pe care Schopenhauer le ia în sensul platonic de „forme eterne, imuabile, independente de existenţa temporală a indivizilor, *species rerum*, elementul pur obiectiv al fenomenelor"[26].

Ideea este rădăcina comună a tuturor relaţiilor, fenomenul complet, perfect, obiectivarea — atît cît e posibil — adecvată a voinţei. Fiecare Idee e o treaptă în sistemul lumii, în care se manifestă ca forţă, asemeni Voinţei care o foloseşte ca punte

[26] *Ibidem*, p. 416.

între sine şi natură. Voinţa e unică. Ideile sînt prototipuri imuabile ale diversităţii individuale infinite, ale lumii sensibile care n-are mişcare proprie; transformismul lamarkian este respins de Schopenhauer.

Deci Ideile (cărora le adaugă întotdeauna calificativul „platonice") nu sînt în sinele lucrurilor; doar pentru esenţialitatea ideii îl atacase Schopenhauer pe Hegel. Ideile exprimă numai obiectivitatea fenomenală a lucrurilor şi prin aceasta ele, mesageri direcţi ai Esenţei, sînt adevărul lumii reprezentării.

Natura nu se interesează de individ ci doar de specie — singura pe care o înconjoară cu un mare lux de precauţii (abundenţa germenilor, forţa instinctului reproducerii). „Natura exprimă astfel, în mod naiv, acest mare adevăr că singure Ideile şi nu indivizii au realitate adevărată, sînt, adică, obiectivarea perfectă a Voinţei"[27].

Ideea nu este nici lucru individual nici noţiune. „Noţiunea e abstractă, discursivă, indeterminată în sfera sa, determinată numai în ceea ce priveşte extensiunea sa; este nevoie de raţiune pentru a o surprinde, cuvintele ajung pentru a o comunica fără alt intermediar, iar definiţia o epuizează complet. Ideea pe care am putea-o, la rigoare; defini ca reprezentant adecvat al noţiunii este din contra esenţialmente intuitivă. Şi cu toate că ţine locul unei infinităţi de lucruri individuale, e absolut determinată. Ea nu e la îndemîna individului ca individ ci numai întrucît, ridicîndu-se deasupra

[27] *Ibidem*, Erster Band, p. 325.

oricărei voințe și individualități, aceasta a devenit subiect pur al cunoașterii . . ."[28].

Asemănarea dintre Idee și noțiune se bazează pe următoarele: unitatea primitivă și esențială a Ideii este fărîmițată și desemnată de către individul cunoscător în pluralitatea lucrurilor individuale. După aceasta, unitatea este restabilită prin reflexie rațională, „dar numai *in abstracto*, ca noțiune, ca universal; această noțiune care egalează, e drept, ideea în comprehensiune, a îmbrăcat altă formă care-i ia posibilitatea de a fi obiect al intuiției, ca și pe aceea de a fi perfect determinată. În acest sens (și în nici un altul) am putea, folosind limbajul scolastic, să desemnăm Ideile ca *universalia ante rem* și noțiunile abstracte ca *universalia post rem:* între acestea două se situează lucrurile individuale de care are cunoștință și animalul"[29].

Natura obiectivă a lucrurilor — Ideile lor — se dezvăluie doar atunci cînd individul înfrînge în sine însuși voința de dăinuire, ridicîndu-se deasupra intereselor sale ca individ. Această posibilitate nu e dată decît unei inteligențe care depășește cu mult necesitățile voinței individuale. Acest excedent liber servește cunoașterii pure și e caracteristic geniului.

4. Ierarhizarea disciplinelor cunoașterii

Cunoașterea științifică nu reclamă genialitate pentru că știința rămîne în lumea fenomenală, pentru că scopul ei, formulat expres în prelungi-

[28] *Ibidem*, p. 276.
[29] *Ibidem*, Zweiter Band, p. 418—419.

rile sale tehnice, este înarmarea oamenilor pentru satisfacerea intereselor lor.

Clasificarea schopenhaueriană a științelor decurge din principiul rațiunii suficiente care exprimă cele patru feluri de activitate ale intelectului, indestructibil legat de sensibilitate, și deci cele patru clase de obiecte pentru subiect. Rațiunea se apleacă asupra acestor obiecte, știința este rațională și operează cu concepte, rămînînd, tocmai de aceea, la distanțe incalculabile de lucrul în sine.

Științele sînt pure — a priori și empirice — a posteriori. Cele a priori se desfac în științe ale principiului ființei (în spațiu — geometria, în timp — aritmetica și algebra) și știința principiului cunoașterii — logica. Cele a posteriori, bazate pe principiul devenirii adică pe legea cauzalității în cele trei moduri ale sale (cauzalitate mecanică în anorganic, cauzalitate prin iritabilitate în organic, cauzalitate prin motive) sînt, pentru fiecare grup, generale și particulare.

Științele generale ale cauzelor mecanice sînt: mecanica, hidrodinamica, fizica, chimia; cele particulare — astronomia, mineralogia, geologia, tehnologia, farmacologia.

Științele generale ale excitabilității sînt anatomia și fiziologia; cele particulare — botanica, zoologia, zootehnia, fiziologia comparată, patologia, terapeutica.

Științele generale ale motivelor sînt etica și psihologia, cele particulare — jurisprudența și istoria.

Științele sînt treapta inferioară a cunoașterii, treapta superioară este arta. Între artă și știință se plasează filozofia.

În această clasificare al cărei criteriu e gradul de apropiere față de lucrul în sine, istoria ocupă locul cel mai ingrat. Ea e inferioară poeziei, întrucît formulează particularul în timp ce poezia formulează generalul. „Una (istoria-*n.n.*) conține adevărul care e inerent fenomenului, căci fenomenul îi servește de document; cealaltă (poezia-*n.n.*) conține adevărul Ideii care nu se găsește în nici un fenomen în particular ci rezultă din toate"[30].

Deci, după părerea lui Schopenhauer, istoria este, în exclusivitate, știință a individualului. Dacă științele se ocupă de specii și genuri, adică de forma empirică a Ideilor și deci de ceea ce e permanent și identic, materia istoriei este, din contră, faptul particular în unicitatea și contingența lui, finitul. De aceea, istoria nici nu merită, după părerea lui Schopenhauer, să ocupe atenția spiritului uman, ea este practic exclusă din rîndul științelor cu toate că este cuprinsă în clasificarea disciplinelor spiritului. Istoria este pentru specia umană ceea ce e rațiunea pentru individ — conștiința rațională a umanității. Or, aceasta i se pare puțin lui Schopenhauer. Istoria ar trebui să fie, după părerea lui, un studiu al naturii umane; numai atunci concluziile ei ar căpăta valoare iar ea ar deveni filozofie a istoriei. În acest caz ea ar recunoaște că, în mijlocul haosului de schimbări, ființa rămîne aceeași, invariabilă. Filozofia istoriei ar trebui deci să se ocupe de ceea ce este și nu devine.

Disprețul pentru istorie e caracteristic unei filozofii care nu venerează rațiunea și renunță la ideea

[30] *Ibidem*, Erster Band, p. 288.

progresului, adică la optimism. Într-o formă și mai acută, această poziție este formulată de contemporanul lui Schopenhauer, Kierkegaard.

Ideile lui Schopenhauer cu privire la filozofia istoriei sînt cu totul înapoiate față de nivelul atins de epoca sa. El își trimite fără nici o tresărire cititorul la Platon pe care-l opune lui Hegel. Istoria și filozofia nu pot fi asociate după părerea lui. Tezele hegeliene că filozofia este adevărul istoriei și că istoria filozofiei este un proces de adîncire a cunoașterii i se par lui Schopenhauer aberante. Istoria este, după părerea lui, coșmarul lung și confuz al omenirii, nimic mai mult.

Un lucru merită însă atenție chiar în acest loc, ceva care ne lămurește asupra felului în care a fost înțeles oracolul hegelian. Schopenhauer nu se îndoiește nici o clipă de „brutalul realism" al lui Hegel, de faptul că hegelienii „consideră această lume drept o realitate absolută și situează scopul ei în mizerabila fericire pe care o putem găsi aici; ei n-au întrevăzut că această fericire, cu toate eforturile umane și cu toate șansele favorabile, nu este decît vanitate, fluzie trecătoare, un lucru trist pe care nici constituții, nici legislații, nici mașina cu aburi, nici telegraful nu-l vor putea face vreodată mai bun"[31].

Cu alte cuvinte Schopenhauer, și desigur nu numai el, a înțeles că dialectica hegeliană, deși idealistă, ducea la stimularea activă a progresului.

Dezinteresul lui Schopenhauer pentru istorie — și viceversa interesul lui Hegel pentru aceasta —

[31] *Ibidem*, Zweiter Band, p. 507.

este teoretic. Căci Schopenhauer căuta argumente în favoarea postulatului pesimismului, iar istoria nu i le putea da, în timp ce Hegel trăgea concluzii raţionalist optimiste din chiar trudnicul mers contradictoriu al istoriei.*

Filozofia, „ştiinţa cea mai generală şi deci cea mai importantă"[32], este, faţă de ştiinţe, ca dirijorul faţă de orchestră. Deosebirea dintre ştiinţe (fizică) şi filozofie (metafizică) este dată de distincţia între ceea ce pare şi ceea ce e. Metafizica se ocupă de fenomenele lumii şi de aceea rămîne imanentă, dar ea pătrunde pînă la esenţa pe care acestea o ascund. Metafizica este, pentru Schopenhauer, eminamente cosmologie. Ca atare, ea are ca obiect totalitatea experienţei, în timp ce fiecare ştiinţă se apleacă doar asupra unei categorii determinate de experienţe. Fundamentul metafizicii este empiric: experienţa interioară şi exterioară; chiar latura a priori a cunoaşterii e surprinsă ca fapt dat, de unde şi tragem concluzia cu privire la originea sa subiectivă.

Deosebirea, în acest punct, între Kant şi Schopenhauer e magistral surprinsă şi dezvăluită de Th. Ribot.

* Nu sînt de acord cu autorul german Schwartz care consideră că indiferenţa lui Schopenhauer faţă de istorie este o excepţie ce s-ar putea explica prin instrucţia sa. De altfel autorul leagă ideea schopenhaueriană că istoria ar fi repetarea aceleiaşi tragedii, de desperarea unei aripi reacţionare a micii şi marii burghezii, aripă asociată intereselor feudale-absolutiste, ceea ce reprezintă o renunţare la prima explicaţie. Vezi T. Ş v a r ţ, *Ot Şopenhauera c Heidegeru*, Moscva, 1964, pp. 19, 25.

[32] *Ibidem*, p. 502.

Im. Kant susținuse incapacitatea metafizicii de a depăși experiența, „Schopenhauer însă, acceptînd ce făcuse maestrul său, pretinde să-l depășească. Kant stabilise în ce condiții și în ce limite e posibilă metafizica. Schopenhauer întreprinde construirea acesteia"[33].

Metafizica e total străină de istorism. Misiunea ei e de a căuta și în istorie, ca pretutindeni, ceea ce este imuabil. Cel care-și închipuie că poate surprinde istoric esența lumii e infinit departe de cunoașterea filozofică. Singura modalitate filozofică, ducînd dincolo de fenomene, nu se interesează de unde vine lumea și încotro se îndreaptă sau de ce există; și nici de relațiile lucrurilor, de începutul și de sfîrșitul lor; acest fel de filozofare nu studiază lucrurile după vreo categorie a principiului rațiunii ci își ia ca obiect ceea ce rămîne din ele după ce au fost studiate conform cu acest principiu, adică Ideile — esența lumii care apare în relații fără a le fi însă supusă, rămînînd mereu identică cu sine însăși. Deci filozofia e întotdeauna teoretică și dacă a nutrit vreodată iluzia că ar putea să devină și practică acestea sînt pretențiile la care ar trebui, în sfîrșit, maturizată prin experiență, să renunțe.

Metafizica este, mai întîi, o critică a facultății cunoașterii (în felul lui Kant). Întrucît cunoștințele noastre sînt unele concrete, intuitive, experimentale (creații ale intelectului — der Verstand), iar altele abstracte, discursive, raționale (date de

[33] Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, Paris, 1925, p. 25.

rațiune — die Vernunft) — există un studiu al cunoștințelor concrete primare (dianoiologia) și un studiu al cunoștințelor abstracte, secundare (logica).

Opera critică astfel încheiată, construcția metafizică începe. Și după cum totalitatea experienței, adică faptele date, se referă la fenomene naturale, la producția estetică și la actele morale, tot așa va exista metafizica naturii, a frumosului și a moravurilor.

Intelectul creează lumea întocmind din senzații, percepțiile; rațiunea creează științele transformînd percepțiile în noțiuni. Filozofia e superioară științelor întrucît caută realitatea în sine și nu în dependența ei de subiect. Nici idealismul, nici materialismul n-au putut evada din reprezentare, primul pentru că a zeificat subiectul, al doilea pentru că a zeificat obiectul. Numai el, Schopenhauer, a putut trece dincolo, aflînd că lucrul în sine e Voință demiurgică actualizată în totul.

Forță năpraznică, inconștientă, Voința trebuie doar să fie și este; fără alt scop, fără interes față de exemplarele în care se manifestă și fără preocupare de formele sale. Voința nu cunoaște și nu recunoaște Valoarea. Vicleană, ea întinde indivizilor curse (frumusețea feminină e și ea o astfel de capcană) urmărind exclusiv propria ei conservare prin perpetuarea vieții. Toți indivizii sînt victimele ei; unii dintre ei împlinesc funcția de călăi pentru alți indivizi înainte de a fi devorați, la rîndul lor, de alte victime — călăi.

In lupta dintre exemplarele aceleiași specii și exemplarele unor specii diferite, unii indivizi ajung să semene prototipurilor lor — Ideile. Năzuința.

spre perfecțiune e însă indiferentă Voinței, e doar produsul secundar al lăcomiei sale de a fi. Promovarea valorilor, în aceste condiții, este imposibilă, lumea rămînînd un uriaș ghem de ciocniri și suprimări ale indivizilor, adică o absurditate și un lăcaș al chinului.

De încleștarea cu lumea numai cei mai puțini înzestrați cu voință de viață, cei mai lipsiți de interese pot scăpa.

Știința are numai temporar o atitudine dezinteresată față de lume, atîta vreme cît cercetează. Prin prelungirea sa tehnică însă ea se instalează în lume, nutrînd iluzia că va putea transforma această vale a plîngerii într-un paradis. Savantul se eliberează deci nu atît prin ceea ce face ci doar pe durata cercetării, cînd rămîn suspendate toate interesele sale, el însuși evoluînd în sfera bucuriilor senine ale dezinteresului.

Filozofia trece dincolo de manifestarea forțelor pe care știința le cuprinde, aproximativ, în legi, se apropie de forțele însăși, exprimîndu-le în concepte. Capacitatea filozofiei de a surprinde ansamblul, de a gîndi lumea în prototipurile ei și de a avansa prin acestea spre miracolul Voinței, determină la creatorul ca și la consumatorul de filozofie (în cazul celui din urmă numai pe timpul adîncirii într-o gîndire străină), o astfel de detașare de condițiile individuației, care se convertește în atașament afectiv. Valoarea filozofiei rezidă, după Schopenhauer, exclusiv în capacitatea ei de a împăca omul cu destinul său lipsit de strălucire.

5. Eliberarea

Dispariția oricărui interes, a oricărei voințe, obiectivitatea absolută prin totală detașare de sine ca individ, iată condițiile plăcerii estetice și cu atît mai mult ale creației artistice. „Nimic nu e frumos decît atîta timp cît nu ne privește. . . . Viața nu e niciodată frumoasă, numai imaginile ei reflectate în oglinda, care transfigurează, a artei sau poeziei, sînt frumoase" . . .[34].

Creatorul în filozofie și încă mai mult în artă, este geniu. Teoria schopenhaueriană a geniului s-a bucurat de o largă răspîndire. Ea și-a datorat succesul farmecului ei romantic.

Talentul constă în supleţea puterii de pătrundere discursive (omul talentat gîndește mai corect și mai repede decît alții, folosind conceptele), geniul constă în puterea de pătrundere intuitivă (geniul vede altă lume decît restul oamenilor, o lume mai obiectivă, mai pură). Dacă omul normal se compune din 2/3 voință și 1/3 intelect, geniul, din contra, posedă 2/3 intelect și 1/3 voință.

Caracteristicile cunoașterii intuitive, adică geniale, sînt: imaginația, separarea intelectului de voință (și deci operele artistice nu sînt și rezultatul unei intenții ci doar ale unei nevoi instinctive), melancolia (căci eliberată de izvorul său — Voința — inteligența concentrează în focarul conștiinței lumea infernală a reprezentării), ignorarea propriilor interese, găsirea recompensei în sine însuși, inadaptarea la viață, înrudirea cu nebunia, absența

[34] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, Brockhaus, 1916, Zweiter Band, p. 428.

moderației, izolarea, contradicția, lupta cu epoca sa, infantilismul, preferința pentru general*.

Geniul este o facultate contra naturii, o inteligență care a devenit infidelă misiunii sale — de slujire a Voinței. Schopenhauer găsește și anumite corespondențe somatice geniului: predominarea anormală a sensibilității asupra iritabilității și reproductivității, izolarea encefalului de sistemul ganglionar, un stomac excelent, un creier cu volum extraordinar, o anumită formă de craniu. Schopenhauer refuză femeilor genialitatea „căci ele sînt întotdeauna subiective"[35].

Geniul-artist are în comun cu geniul-filozof faptul că își pune problema existenței. Fiecare operă veritabilă de artă răspunde întotdeauna corect întrebării „ce e existența?" în limba naivă a intuiției, printr-o imagine trecătoare și nu printr-o noțiune generală, permanentă.

Ceea ce opera de artă ne dă virtual sau implicit, filozofia dă actual și explicit. Filozofia este față de artă ca vinul față de struguri. Achiziția filozofiei este fermă și durabilă dar pune condiții grele și de aceea îndepărtează de sine majoritatea oamenilor.

Menirea artei este să înfesnească înțelegerea Ideilor universului. Acestea sînt, de fapt, adevăratul obiect al contemplării sensibile; atributele lor determinative sînt inepuizabile (dar cum, de vreme

* A compara această caracterizare schopenhaueriană a geniului cu caracterizarea pe care i-o face Maiorescu lui Eminescu în „Eminescu și poeziile lui" (1889).

[35] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, Brockhaus, 1916, Zweiter Band, p. 449.

ce ele însile sînt imuabile, deci finite?) şi nu le putem comunica decît pe calea intuitivă a artei.

Noţiunea pură este ceva pe care numai gîndirea o poate surprinde şi epuiza şi căreia cuvintele îi pot exprima întreg conţinutul. A dori să exprimi o noţiune în limba artei este deci un ocol inutil. Niciodată nu va putea fi produsă o operă autentică de artă, dacă conceperea ei va porni exclusiv de la noţiuni pure.

Artele sînt produsul luxului, ale geniului — bogăţie de faculţăţi intelectuale care depăşesc necesităţile Voinţei şi o trădează.

Ideile estetice ale lui Schopenhauer au fost preluate de Maiorescu şi de criticii grupaţi în jurul „Convorbirilor literare". Şi Maiorescu şi Dragomirescu şi Negulescu (acesta din urmă la începutul activităţii sale) caracterizează arta ca o inutilitate nobilă iar ideii operei de artă îi dau înţelesul schopenhauerian de prototip ideal, esenţă imuabilă şi de aceea finită. Aşa se explică faptul că, deşi foloseau acelaşi termen — „idee" — Maiorescu şi Gherea aveau în vedere lucruri diferite. La Gherea „ideea" însemna încărcătura raţională, numitorul comun al unor relaţii: ideea operei de artă era apreciată din punctul de vedere al valorii ei cognitive şi al posibilităţilor educative, în timp ce la Maiorescu „ideea", complet purificată de orice eficienţă practică, era oglinda perfectă a unei încremenite perfecţiuni.

Arta are, după Schopenhauer, menirea de a pune în acţiune imaginaţia pentru a face posibilă contemplarea Ideilor — esenţe ale lumii şi vieţii. În realizarea acestui scop constă cunoaşterea pură,

eliberată de Voință (adică dezinteresată) pe care o dă arta și care aduce, prin aceasta, eliberarea de suferințele implicate în orice acțiune.

Însăși ierarhizarea artelor e conformă ierarhizării Ideilor. Exprimîndu-le pe acestea, arta n-are ce face cu noțiunile: „... în artă noțiunea rămîne sterilă, ea nu poate ghida decît partea tehnică ...[36].

Artistul nu imită ci creează, avînd intuiția Ideii. În arhitectură, care ocupă registrul inferior, prăbușirea masei materiale, tendința ei de a se așterne pe sol este împiedicată de coloană, pilastru, arc de boltă. Sculptura exprimă structura dinamică perfectă, ideală a corpului uman, iar pictura ideea caracterului, adică a diversității umane. Chiar pictura istorică, chiar pictura olandeză de gen, care descrie amănunțit fizionomia, gestul, situația, neagă Voința, acțiunea, agitația și o dată cu acestea suferința, înfățișînd calmul etern. La rîndul său literatura (poezia în terminologie clasică) sugerează, prin cuvînt, aceleași Idei. Fiecare gen literar exprimă diferitele aspecte ideale, perfecte ale umanității. Poezia lirică fixează Voința în lupta cu obstacolele care îi barează expansiunea și deci suferința omenească la care natura rămîne insensibilă; tragedia — genul literar superior — scoate din ciocnirea caracterelor sublimul, exprimînd adevărul că viața nu-i compatibilă cu fericirea autentică și că, deci, nu merită să ne atașăm de ea: „... iată spiritul tragic care duce la resemnare"[37].

[36] *Ibidem*, Erster Band, p. 68.
[37] *Ibidem*, Zweiter Band, p. 495.

Analizînd principalele genuri literare Schopenhauer elogiază tragedia, depreciază comedia (care intenționează să ne dispună la afirmarea voinței de viață) și ignoră romanul. Cu atît mai pregnant apare superioritatea lui Hegel față de Schopenhauer cu toate că acesta era favorizat de perspectiva de timp: Hegel anticipase dezvoltarea vertiginoasă a acestui gen literar de dată relativ recentă — în forma sa modernă.

Muzica este arta superioară, eliberată de spațialitatea imaginii artelor plastice, de conceptul pe care-l învelește, în literatură, cuvîntul. Muzica este „limbă eminamente universală, este față de generalitatea conceptelor aproape ceea ce sînt acestea față de lucrurile particulare"[38]. Muzica exprimă, doar în forma timpului, natura intimă a vieții. Astfel, muzica trece dincolo de Idee, surprinzînd ca în oglindă, imaginea Voinței însăși, aspirațiile și eforturile acesteia, intraductibile rațional.

Analiza pe care a făcut-o Schopenhauer melodiei, considerațiile sale cu privire la ritm și armonie, informația sa și eleganța sigură a stilului, dar mai ales marea și statornica lui iubire pentru muzică — pe care o consideră substanța lumii — l-au putut impresiona pe Wagner care a adoptat estetica schopenhaueriană.

Orice absolutizare, mai ales sentimentală, are însă fisuri care permit ironiei să se insinueze și să-i macine gravitatea. Căutînd corespondențe care să-i permită articularea unei metafizici a muzicii, Schopenhauer ajunge la fantezii de genul celor la care

[38] *Ibidem*, Erster Band, p. 309.

recursese și Hegel în „Filozofia naturii". Totul se divide și se explică, la el, prin patru secvențe (spre deosebire de triada hegeliană): patru rădăcini ale rațiunii suficiente, patru tipuri de adevăr, patru regnuri, și... patru voci corespunzătoare: soprano e reprezentantul celei mai înalte sensibilități (umane) — basul — „reprezentantul natural al regnului anorganic"[39].

Așadar, arta este floarea rară a vieții care concentrează în sine întreaga lume vizibilă, perfect, cu discernămînt. Dacă lumea ca reprezentare nu e decît Voința care poate fi văzută, arta este camera obscură care permite fixarea ei clară, „e spectacolul în spectacol, scena în scenă, ca în Hamlet"[40].

Bucuria frumosului, consolarea prin artă, entuziasmul creator îl fac pe artist să uite suferințele vieții, care cresc pe măsura sporirii lucidității sale. Creația îl consolează de singurătatea dezolantă la care e condamnat în mijlocul mulțimii. Voința generatoare de suferință necontenită, — cînd lamentabilă, cînd terifiantă —, deîndată ce e contemplată, în reprezentarea pură a operei de artă, oferă un spectacol impunător. Tocmai reproducerea în artă a acestei laturi a cunoașterii pure, este elementul artistului. El e captivat de contemplarea spectacolului pe care-l dă Voința, obiectivîndu-se. Să admire și să reproducă acest spectacol, artistul nu obosește niciodată. Numai că toate cheltuielile le suportă el însuși, pentru că el însuși este această Voință și rămîne deci copleșit de suferință.

[39] *Ibidem*, Zweiter Band, p. 517.
[40] *Ibidem*, Erster Band, p. 315.

Nici chiar muzica nu reușește, cu toată superioritatea sa, să elibereze individul, fie el geniu creator și cu atît mai puțin simplu consumator, de torturile monstrului nesățios. Eliberarea estetică, ușoara deplasare în zona dezinteresării totale, a contemplației pure este doar un răgaz, în timpul căruia omul se reface dar numai pentru a lua de la capăt o luptă dureroasă, absurdă, inegală, fără sfîrșit și fără sorți de izbîndă.

Pentru a atinge împărăția liniștii — Nirvana — în care stafiile chinurilor de tot felul sînt zidite, omul trebuie să ajungă la conștiința de sine, conștiință a identității absolute a tuturor ființelor. Or aceasta se exprimă în viața morală.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III. Etica

„... Din punct de vedere estetic lumea pare un muzeu de caricaturi, din punct de vedere intelectual o casă de nebuni, iar din punct de vedere moral un han de tîlhari".
(Schopenhauer, Grundlage der Moral).

Schopenhauer consideră că şi în etică, ba mai ales aici, esenţialul rezidă în stabilirea riguroasă a primelor principii din care se vor extrage, cu uşurinţă, mai întîi explicarea conduitei morale, iar apoi normele comportării. El procedează raţionalist şi ca etician normator.

Prin preocuparea sa teoretică pentru explicarea a ceea ce e şi apoi pentru derivarea a ceea ce trebuie, Schopenhauer nu-i un original.

Într-adevăr, orice etică — chiar şi aceea care a excelat prin metoda şi intenţiile sale de nepărtinitoare înţelegere a condiţiei umane, etica lui Spinoza — are implicat un scop maximalist.

Materia eticii, chiar în cazul sistemelor celor mai acuzat individualiste, este dată de relaţiile individului cu ceilalţi, relaţii care trebuie astfel constituite şi supravegheate încît ele să facă posibilă nu numai permanenţa întregului — societatea umană — dar să şi asigure fiecărui membru al comunităţii condiţiile menţinerii sale într-o situaţie omenească, adică de fericire.

Orice etică, din orice timp, se autodesfiinţează dacă nu ia în seamă năzuinţa firească a omului

spre bine, binele lui, adică spre fericire. Chiar etica lui Immanuel Kant — cea mai riguroasă din cîte au fost și care pretindea subordonarea fără rezerve a individualului față de universal — deși punea omului această exigență, în veci de neîmplinit (tocmai pentru că face abstracție de mișcarea istoriei care desface și regrupează interesele omenești făcînd imposibilă comportarea altfel decît ca opțiune pentru unele din aceste interese), nu desființa individul. Numai că Immanuel Kant îi cerea acestuia să devină Dumnezeu pentru a se bucura de netulburata fericire divină a împărțirii și respectării dreptății. Din împlinirea datoriei, aceeași la toți, Kant face izvorul fericirii omului uman, adică a individului pentru care nu sensibilul nemijlocit al propriei sale existențe ci viața rațională a întregului este esențialul.

Schopenhauer este însă un romantic. El nu mai crede nici în posibilitatea optimistă a armonizării fericirii individuale cu „binele general" și nici nu mai are speranță că, sacrificînd individul sensibil universalului, va putea contribui la desprinderea și fixarea sensului rațional, uman al acestuia; căci acesta este, prin natura sa, irațional — Voință oarbă, neluminată de înțelegere și scop. Concluzia lui va fi pesimistă — distrugerea iraționalității prin voluntariatul omului rațional de a se autodesființa.

Spinoza promisese că se va strădui doar să înțeleagă realitatea umană, ferindu-se s-o blameze. El se ținuse de cuvînt și se abținuse să prescrie norme, lăsînd deducerea lor în seama celor care vor înțelege „iubirea intelectuală de Dumnezeu".

Kant formulase cu mare precizie intenţia maximalistă spinozistă, exprimînd universalitatea şi necesitatea pur formale ale legii morale.

Schopenhauer dă multe şi gălăgioase asigurări că va explica doar ceea ce este. Foarte repede însă se lasă furat de dorinţa de a ferici omenirea. Nu îşi ţine promisiunile, în schimb se entuziasmează pentru un rol luciferic: de a ataca Voinţa ca principiu al lumii (care a fost înţeleasă şi ca materie cosmică) şi dorinţa ei nestinsă de viaţă (în ipoteza interpretativă de mai sus — indestructibilitatea materiei). Alţi filozofi îşi lăsaseră semenii să decidă asupra destinului lor, după ce îi informaseră asupra situaţiei lor. Schopenhauer, ispitit de tradiţie, le promite acelaşi lucru dar se apucă să-i împingă, cu zor mare, spre ceea ce crede că va fi victoria lor: moartea lumii.

Concepţii susţinute în tonuri pesimiste au existat din totdeauna ba chiar unele au văzut tragismul existenţei umane în conflictul dintre raţiunea umană atotcuprinzătoare şi lipsa de raţiune a unui univers atotputernic, sfărîmînd în ţăndări propria sa oglindă. Acest conflict era izvorul neliniştii metafizice a lui B. Pascal, în chiar centrul unei epoci de orgolioasă încredere în puterea omului, gîndită ca nelimitată, asupra universului.

Prin Schopenhauer însă, pesimismul ia asemenea proporţii încît răul în lume e confundat cu chiar originea lumii.

La o concluzie atît de radicală nu se putea ajunge decît după ce iluziile iluministe într-o dreaptă orînduire, pe care forţa raţiunii ar impune-o tuturor, se spulberaseră. Cenuşiul societăţii civile

se întindea departe, pînă la linia orizontului; pretutindeni exploatare, bunăstarea unora întemeiată pe mizeria altora. Părea că nu există scăpare. Condiția burgheză prezentă era proiectată și asupra viitorului. Schopenhauer este conștiința burgheză a vremii sale, o conștiință care-și pierde vechea încredere că, deși rea, condiția umană actuală este, în același timp, și un mai mare bine. Cinismul acestei conștiințe nu mai e copilăresc, naiv, întemeiat cu argumente trandafirii, ci e trist, lipsit de bucurii, cinismul unei clase al cărei declin începuse. Și pentru că vede mizeria majorității, pe care nu vrea și nu poate s-o gîndească structurată în clase oprimate, conștiința burgheză își caută prin Schopenhauer — cum înainte și în alt fel își căutase prin Hobbes — un leac, împotriva desperării și responsabilității sale; îl găsește tot în „natura umană".

„Vreți să vedeți cum îl tratează omul pe om? Vedeți sclavia negrilor al cărei scop e să ne procure zahăr și cafea. Dar nici nu e nevoie să mergem atît de departe; să intri de la cinci ani într-o filatură sau în altă fabrică, să-ți petreci acolo zilele așezat pe un scaun 10, 12, 14 ore executînd aceeași acțiune mecanică, iată ce înseamnă să cumperi scump plăcerea de a respira. Totuși, aceasta este soarta a milioane de creaturi și alte milioane au un destin asemănător"[1].

Schopenhauer nu și-a întors privirea de la aceste fenomene, dar ele căpătaseră oricum de mult

[1] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, Brockhaus, 1916, Zweiter Band, p. 663.

drept de cetate în romanul englez, în poezia franceză și germană. Receptivitatea lui la tot ce era nou în știință, artă, în jurnalistică chiar, a fost un element hotărîtor pentru caracterul modern al filozofiei sale.

Nu numai societatea oamenilor închide în sine neliniștea și instabilitatea. Natura trăiește la fel; căci totul în natură — arată Schopenhauer — aspiră spre altceva: materia lichidă spre forma vapori, electricitatea propagă antagonismul cu sine, galvanismul este reînnoirea unor acte de împăcare și discordie cu sine; viața plantei e aspirație spre creștere — pînă la sămînță care revine la punctul inițial. Progres nu există, totul se repetă la infinit, fără scop, fără satisfacție finală, fără repaos. Această aspirație — „în sinele" a tot ceea ce este — este Voința. Cînd un obstacol se interpune între ea și scopul ei momentan, apare suferința. Reușita ei dă naștere, din contra, fericirii. Pe măsură ce fenomenul voinței urcă treptele perfecțiunii, suferința devine tot mai mare pentru a culmina în om. A voi și a aspira — iată esența omului. Această sete nu poate fi în nici un fel stinsă, însăși lipsa dorinței e pentru om o suferință — plictiseala. „Mizeria e flagelul constant al poporului, plictiseala, în schimb, e acela al societății înalte"[2].

Deci, întrucît durerea e esența vieții, ea e inevitabilă și deci „a trăi înseamnă a suferi"[3]. Tempe-

[2] *Ibidem*, Erster Band, p. 370.

[3] *Ibidem*, p. 366.

ramentul e măsura de durere proprie fiecăruia, măsură care sporește cu cît omul este înzestrat cu mai multă inteligență. Omul genial suferă cel mai mult. Deci durerea sau fericirea fiecăruia nu depind de circumstanțe exterioare. Imediat după aceasta, însă, Schopenhauer, senin, caută tocmai în aceste circumstanțe, cauza nefericirii. „... Dacă ar fi condus prin spitale, lazarete, săli de operație, închisori, camere de tortură, prin staulele sclavilor, pe cîmpurile de luptă sau la locurile de execuție, dacă ar fi introdus în adăposturile întunecoase unde se ascunde mizeria pentru a scăpa de privirile curiozității reci, dacă, în sfîrșit, i s-ar permite să arunce o privire în turnul lui Ugolino înfometat, cu siguranță că optimistul cel mai înrăit ar sfîrși prin a înțelege care e natura acestei lumi «cea mai bună din cele posibile». De unde să-și fi luat Dante materialul pentru Infernul său dacă nu din lumea reală?"[4].

Inconsecvența lui Schopenhauer, pe care însuși pare a nu o fi observat, face ca el să fie altceva decît s-a crezut: nu imparțial filozof kantian, ci poet pesimist care vrea să-și întemeieze și teoretic sensibilitatea. Tudor Vianu îl consideră, pe drept, un romantic în dezacord cu secolul luminilor, în care se integrase Kant[5].

Să-l urmărim în continuare.

Fiecare individ cu existența sa, e un vis scurt care reface eterna Voință de Viață. Răul persistă

[4] *Ibidem*, p. 383.
[5] T. Vianu, *Dualismul artei*, București, 1925, p. 29.

pentru om, deoarece el este marioneta Voinței ca principiu cosmic; viața nu se interesează decît de conservarea speciei, individul este abandonat, ameliorarea lui morală nu-i posibilă, întrucît caracterul e invariabil.

1. Critica lui Kant

Schopenhauer va trebui, pentru a considera demonstrate principiile sale, să atace etica lui Kant, în special liberul arbitru și imperativul categoric pe care le consideră nule practic și absurde teoretic. Despre libertatea de voință va fi vorba amănunțit în alt paragraf. Aici trebuie doar să constatăm că în ceea ce privește imperativul, Schopenhauer cade într-o eroare de interpretare (nu e singura dată): Kant nu identificase datoria și legea care decurgea din ea — cu obligația de a li te supune. Și tocmai de aceea nu prescrisese norme de comportare. Nu este, deci, corectă stabilirea analogiei între imperativul categoric și decalog, așa cum face Schopenhauer. La Kant, norma etică devenea obligație doar pentru o voință imperfectă, într-adevăr pentru lachei și nu pentru copiii casei; zadarnic, în această privință, se plînsese de el și Fr. Schiller.

Meritul mare al lui Kant este, după Schopenhauer, de a fi purificat morala de eudemonism, de sensualism.

Kant admisese înaintea oricărei cercetări, a oricărei încercări de a face inteligibil ceea ce se întîmplă în viață, că există legi morale pure și făcuse din acestea temelia întregului său sistem etic.

După Schopenhauer, singura lege care poate fi atribuită voinței umane este legea determinării motivelor, formă a legii cauzalității, trecută prin sita cunoașterii. Această lege afirmă doar că orice acțiune este urmarea unui motiv suficient. Că există legi morale independente de instituțiile sociale sau de religie, trebuia abia să fie demonstrat. Kant însă, după ce a admis ca pe o realitate incontestabilă legea morală, introduce, ca esențială și tot fără examen, noțiunea de datorie. Cu aceste două noțiuni Kant și-a construit etica sa într-o formă imperativă, a făcut din ea o teorie a datoriei. Numai că, observă cu subtilitate Schopenhauer, prin suprimarea condițiilor, ideea de necesitate se golește de sens și devine ipotetică. Tocmai de aceea necesitatea morală necondiționată a lui Kant ajunge obligatoriu să-și postuleze condiții: recompensa, nemurirea, Dumnezeu ca distribuitor al recompensei. Eudemonismul, izgonit de Kant, se întoarce în sistemul său sub numele de bine suprem.

Distincția a priori — a posteriori, pe care Schopenhauer o consideră cea mai strălucită descoperire a filozofiei critice, Kant o folosește și în etică. Elementul a posteriori, empiric, este declarat inacceptabil pentru etică; judecata sintetică a priori vizează numai forma, nu și conținutul acțiunilor morale și, tocmai de aceea, această judecată sau principiu moral este valabil pentru toți oamenii fără deosebire. Conținutul legii morale, al imperativului categoric, este propria lui universalitate, adică un conținut care îi este a priori dat și nu unul scos din experiența interioară sau exterioară. Morala are însă de a face cu conduita reală a

omului și n-are ce face cu construcțiile a priori. Eroarea lui Kant constă, după Schopenhauer, în a fi admis o rațiune pură practică, învestită cu libertate și bazată pe coexistența, în om, a două substanțe eterogene: corpul material și sufletul imaterial. Numai prin reminiscențele psihologiei raționale poate fi înțeles faptul că, la Kant, comandamentul rațiunii pure practice, care este lege pentru toate ființele raționale, nu-i determinat decît de motive de ordin formal cărora li se opun motive de ordin material, determinante pentru apetitele inferioare, dușmani ai voinței superioare de bine.

Kant exprimă autonomia voinței prin formularea imperativului categoric iar pe acesta îl întemeiază pe ideea că omul este scop în sine. Tocmai de aceea voința oricărei ființe raționale e legiuitoare universală pentru toate ființele raționale. Imperativul categoric este voința, care, determinîndu-se ca datorie, renunță la orice interes. Dar, obiectează Schopenhauer, fiecare acțiune are un motiv și deci presupune un interes. A admite că o acțiune se produce fără interes înseamnă a susține că e lipsită de motiv (sau cauză). Schopenhauer are desigur dreptate atunci cînd îl critică pe Kant pentru formalism ca și atunci cînd arată că autonomia eticului față de religie nu poate fi fundată prin apriorism întrucît ajunge la concluzii teologice, pe care de altfel, ca principii, Kant le și postulase.

Schopenhauer folosește în felul său apriorismul kantian al cauzalității. Simțurile nu-s capabile decît de impresii iar acestea sînt materialul intuițiilor; intuițiile apar atunci cînd raportăm impre-

siile simţurilor la cuzele lor. Deci legea cauzalităţii e a priori pentru că experienţa presupune intuiţia. De perfecţiunea ideii raporturilor de cauzalitate depinde valoarea intelectului, această idee e substratul oricărei cunoaşteri a legăturii lucrurilor.

Aşadar fără găsirea cauzei nu există cunoaştere iar cauză înseamnă totodată şi condiţionare. Schopenhauer respinge postulatul raţiunii pure practice necondiţionate. Deci orice acţiune are un motiv, iar orice motiv este un interes; nu există acţiuni morale empiric nedeterminate, căci orice formă a priori are valabilitate de formă întrucît devine operantă în experienţă.

Schopenhauer se opune însă lui Kant ca iraţionalist. După el, nu raţiunea e esenţa intimă şi eternă a omului, ea se înscrie în fenomenal. Esenţa idestructibilă e Voinţa. Voinţa nu e numai liberă ci şi atotputernică. Ea e cauza nu numai a conduitei omeneşti ci şi a lumii. Deci „datoria" nici nu e aplicabilă Voinţei, ea este, nu doar „trebuie" să fie. Numai astfel înţeleasă, comportarea morală este, după Schopenhauer, autonomă. Individul nu e decît fenomen: pe de o parte ca subiect al cunoaşterii pe de alta ca fenomen individual al Voinţei care se obiectivează în toate. Această natură dublă a fiinţei omului nu stă pe o unitate existînd prin ea însăşi. Schopenhauer dă la o parte ceea ce făcuse măreţia eticii kantiene: omul, tocmai în virtutea raţiunii, care e caracteristica lui esenţială, îşi dă singur legea pe care trebuie să o urmeze. Kant întemeia astfel, pe autonomia moralei, demnitatea omului, faptul că omul este pentru om doar scop, niciodată mijloc — orgolioase şi im-

punătoare idei iluministe la care Schopenhauer renunță.

Deșertul istovitor cu care Im. Kant înconjurase nestemata datoriei înspăimînta și putea tenta spiritele slabe să caute perfecțiunea morală pe cărările sumbre ale vieții ascetice. Foucher de Careil consideră că această îndurerată obiecție a lui Schiller va fi justificată, mai tîrziu, tocmai de Schopenhauer, care ajunge, cum se va vedea, la datoria renunțării la voința de viață[6].

2. Morală și drept

Schopenhauer consideră că dreptatea și nedreptatea au semnificație morală, adică, după el, nu se referă la om ca cetățean ci la omul gîndit în afara statului. Nedreptatea este constrîngerea unui individ de a sluji unei voințe străine în loc de a o sluji pe cea proprie. Nedreptate este, așadar, și acapararea proprietății străine, dacă aceasta este rezultatul muncii. Dreptatea nu conține decît negarea nedreptății. Dreaptă e deci orice acțiune care nu neagă voința altuia pentru a și-o afirma, cu mai multă tărie, pe cea proprie. Aceasta înseamnă că cele două categorii își păstrează semnificația și în stare de natură, alcătuind ceea ce impropriu — după părerea lui Schopenhauer — se numește drept natural, atunci cînd ar trebui să se numească drept moral.

Doctrina dreptului pur e un capitol al moralei și se referă la ceea ce facem — nu la ceea ce

[6] A. Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer*, Paris, 1862, p. 381.

suportăm. În schimb morala propriu-zisă se ocupă de dreptate şi nedreptate din punctul de vedere al activităţii, desemnînd limitele acţiunii celui care ar vrea să nu fie nedrept. Dreptul are în vedere doar nedreptatea suferită; tribunalul civil condamnă pe cel care a comis o nedreptate, în timp ce tribunalul moral îl condamnă chiar pe cel care doar vrea o nedreptate.

Noţiunile de drept şi nedrept sînt independente de legislaţie şi o preced, întemeindu-se în intelect. „Aceste noţiuni, le formează fiecare a priori apoi, deîndată ce experienţa oferă o ocazie, le aplică. Dacă vreun empirist neagă acest lucru, daţi-i exemplul sălbaticilor care ştiu cu precizie să distingă dreptul de nedrept"[7].

Scopul dreptului e ca nimeni să nu sufere o nedreptate, al moralei — ca nimeni să n-o facă. Filozofia este chemată să transmită legislaţiei punctele esenţiale ale teoriei dreptului pur: explicarea semnificaţiei şi originii noţiunilor drept-nedrept, indicarea sursei proprietăţii, descifrarea genezei şi scopului statului, raportul acestuia cu morala, derivarea dreptului penal. Conţinutul doctrinei dreptului nu e decît aplicarea acestor principii şi a altora, ca şi determinarea limitelor dreptăţii şi nedreptăţii pentru toate circumstanţele posibile ale vieţii.

Schopenhauer consideră „absurdă" teza hegeliană că statul e condiţia libertăţii în accepţia morală şi că moralitatea este sinteza statului şi a

[7] A. Schopenhauer, *Schriften zur Naturphilosophie und Ethik*, Leipzig, Brockhaus, 1916, p. 218. (Über die Grundlage der Moral).

moralei. Pentru Schopenhauer libertatea se situează dincolo de instituțiile omenești. Statul nu e îndreptat împotriva egoismului căruia îi datorează originea sa. Tocmai în stat egoismul, se înțelege pe sine și procedează metodic. Prin stat egoismul, devenit rațional, încearcă să scape de propriile sale consecințe funeste, îndreptînd individul spre binele public unde îl întîlnește și pe al său propriu. Statul este deci capodopera egoismului rațional, totalizat al oamenilor, o instituție de asigurare a protecției pentru toți.

Primul scop al statului este apărarea de vrăjmași exteriori și de forțele naturii. Întrucît omul este pentru om un lup, națiunile convin, măcar în vorbe dacă nu în fapt — după cum remarcă sarcastic Schopenhauer și rămînîndu-ne contemporan — să păstreze unele față de altele o atitudine pacifică. Acesta este dreptul natural în singurul domeniu care i-a mai rămas — relațiile internaționale. Dreptul ginților stabilește în relațiile dintre oameni un grad de moralitate a cărei respectare e o chestiune de onoare pentru omenire. Instanța este tocmai opinia publică.

O altă funcție a statului este protejarea în interior, protejarea membrilor statului unii față de alții.

Cele două tipuri de protecție provoacă necesitatea unei noi protecții, protejarea împotriva protectorului, adică a acelora cărora societatea le-a încredințat exercitarea puterii proteguitoare. Schopenhauer se pronunță pentru monarhia ereditară din motivul principal că egoismul monarhului este

neutralizat întrucît, lucrînd pentru binele său, lucrează pentru stat.

În ceea ce privește dreptul de proprietate, Schopenhauer susține că acesta nu poate fi fundat decît pe munca de prelucrare a lucrurilor, căci numai în acest fel e recunoscut de ceilalți ca moral valabil.

Dreptul penal are ca principiu să lovească nu omul și actul: criminalul este instrumentul faptului, el nu e pedepsit decît pentru ca legea să-și păstreze forța preventivă. Omul, avînd un caracter invariabil, ameliorarea morală e imposibilă și deci, prin legi, actele nu pot fi decît prevenite. Pedeapsa cu moartea este indispensabilă pentru a garanta viața cetățenilor. Celor care o vor abolită, Schopenhauer le răspunde: „Începeți prin a suprima asasinatul din această lume, după care ați putea suprima și pedeapsa cu moartea. Tentativa hotărîtă de omor ar trebui pedepsită cu moartea, ca omorul însuși, căci legea pretinde că pedepsește acțiunea și nu că se răzbună de reușita ei".

Statul și dreptul au misiunea de a ține în frîu oamenii. „Trebuie să citești istorisirea crimelor sau a epocilor anarhice pentru a ști ce este în fond omul în materie de moralitate. În aceste mii de ființe, pe care le avem sub ochi și care se constrîng reciproc să respecte pacea în relațiile lor, trebuie să vedem tot atîția tigri și lupi, ale căror fălci sînt legate de botniță"[8].

În stat domnește justiția temporală, în lume — justiția eternă, care nu derivă din instituțiile ome-

[8] *Ibidem*, p. 194.

nești. Ce este această justiție eternă? Dacă într-un talger s-ar pune toată nefericirea lumii și în celălalt toată culpabilitatea sa, balanța ar arăta un echilibru perfect. Astfel, iată, e formulată condiționarea suferinței umane prin lipsa de demnitate a oamenilor. S-ar părea că, în acest caz, ameliorarea e posibilă: mai puțină nefericire printr-o vină mai mică; lucrurile nu stau însă așa. Justiția eternă se ascunde privirilor cînd inteligența e aservită principiului rațiunii și e îmbibată de principiul individuației. Numai cînd inteligența trece dincolo de individuație, ea înțelege că distincția între cel care lovește și cel care e lovit nu există. Voința, indusă în eroare de o inteligență obișnuită, nu se recunoaște aceeași în doi ci, căutînd să atingă într-unul din fenomene un surplus de bună stare, produce, în celălalt, un exces de durere. Dar nu e oare posibilă dobîndirea unei inteligențe superioare?

3. Problema caracterului și responsabilității

Schopenhauer se desparte complet de Kant declarînd că el explică felul în care se comportă oamenii și renunță să dea vreo atenție felului în care ei ar trebui să se comporte. „Filozofia nu poate face altceva decît să interpreteze și să explice ceea ce e"[9]. Virtutea nu se învață după cum nici genialitatea nu se deprinde. Și aceasta pentru că și în morală și în artă conceptul e infructuos

[9] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, Brockhaus 1916, Erster Band, p. 320.

altfel decît ca instrument. De aceea, dacă e o neghiobie să se pretindă de la tratatele de estetică să creeze artişti, o neghiobie tot atît de mare ar fi să se aştepte ca sistemele etice să producă oameni virtuoşi, nobili sau sfinţi.

Schopenhauer nu se va ţine de cuvînt; el nu va putea scăpa tentaţiei de a da şi norme etice, soluţii în vederea eliberării de nelinişte şi suferinţă.

Căutînd în experienţă fundamentul eticii, adică dece-ul virtuţii, Schopenhauer cercetează mai întîi dacă există acte morale incontestabil valoroase, iar apoi le reduce pe acestea la adevăratele lor cauze. Astfel este desprins principiul eticii — expresia cea mai succintă şi precisă a ceea ce o etică acceptă că virtute.

La om, ca şi la animal, motivul capital al acţiunii este egoismul — dorinţa de a fi şi de a fi mai bine. Egoismul este esenţa fiinţei. Fiecare om face din sine centrul universului şi lucrul este cît se poate de normal, de vreme ce lumea nu există pentru om decît indirect, ca reprezentare. Moartea individului echivalează cu dispariţia universului. Din această situaţie rezultă ciocnirea permanentă a indivizilor. Tocmai pentru a echilibra colizia egoismului subiecţilor, raţiunea instituie statul; dar orice instituţie omenească e neputincioasă în faţa naturii, ori egoismul este cea mai tenace fibră naturală în ţesătura fiinţei.

Trei sînt componentele caracterului: egoismul — animalic — cu tot ceea ce decurge din el: lăcomie, desfrîu, avariţie, vanitate etc.; spiritul urii — diabolic — manifestîndu-se ca: gelozie, mînie, violenţă, cruzime etc. şi spiritul moral. Caracterul

individului, neschimbător, este determinat de faptul că una sau alta din aceste trei componente este cea dominantă*.

Cu ideea imuabilității caracterului Schopenhauer intra în flagrant conflict cu noul spirit științific, cu darwinismul, care, făcînd din adaptare scop suprem, recunoaște viața ca valoare supremă. El însă neagă adaptarea și disprețuiește viața.

Aceeași presupoziție îi permite și înlăturarea ipotezei liberului arbitru. Sentimentul responsabilității noastre morale, al faptului că actele noastre ne

* Problema caracterului și responsabilității l-au obligat pe Schopenhauer — dată fiind ambiția lui de a renunța la o tratare pur metafizică și de a da drept de cetate în etică științelor particulare despre om, care abia urmează a-și interpretate metafizic — să se ocupe de ereditatea însușirilor și prin aceasta de amorul sexual.

Schopenhauer a consacrat mult timp și multe pagini „metafizicii amorului", afirmînd cu mîndrie că în această problemă n-are predecesori. Din aceste pagini însă nu poate fi reținută decît consacrarea și justificarea „metafizică" a unei serii întregi de prejudecăți. Filozoful a confundat îndrăzneala abordării unor probleme cu lipsa de prejudecăți a soluțiilor date de el. Iată cîteva exemple: copilul moștenește de la mamă inteligența și de la tată caracterul și aceasta pentru că inteligența e inferioară caracterului, în care se exprimă, mai direct, Voința; rațiunea femeilor e mai puțin aptă pentru a formula principii, a le menține și a deriva din ele reguli și de aceea femeile sînt inferioare bărbaților în registrul virtuții dreptății. Nedreptatea și falsitatea sînt păcatele obișnuite ale femeilor, iar minciuna — elementul lor propriu. Femeile depășesc însă bărbații prin caritate, fapt explicabil prin natura acestei virtuți, care e trezită de ceea ce lovește nemijlocit simțurile. Pînă și înclinația spre un anumit gen de femeie, respectiv bărbat, își găsește suportul metafizic în faptul că esența omului rezidă în specie nu în individ.

sînt imputabile, se bazează pe convingerea firească şi fermă că noi înşine sîntem autorii acţiunilor noastre. De aceea, nici un individ, cunoscînd necesitatea înlănţuirii cauzale a actelor sale, nu poate face apel la aceasta pentru a scăpa de responsabilitate. Căci obiectiv, adică în circumstanţele date, era perfect posibilă şi o acţiune diferită, ba chiar direct opusă celei făptuite, dacă persoana în cauză ar fi fost alta. „Pentru *el însuşi*, pentru că *e aşa* şi nu *altfel*, pentru că are cutare caracter şi nu altul, o acţiune diferită nu era într-adevăr posibilă; dar în *ea însăşi şi deci obiectiv*, ea (acţiunea diferită. — *n.n.*) era realizabilă"[10].

Responsabilitatea pe care o atestă conştiinţa nu se raportează deci la actul însuşi decît în aparenţă, în fond persoana nu e responsabilă decît de caracterul său nu şi de altceva. Acţiunea umană este, după Schopenhauer, produsul a doi factori: caracterul individual şi motivul; ea le dă satisfacţie amîndurora.

Caracterul este esenţa empiric recunoscută, constantă şi imuabilă a voinţei individuale. La caracter se referă sentimentul că actele individului emană de la el — adică responsabilitatea. Simţul comun se înşală cînd îşi închipuie că există o libertate de a face sau de a nu face. Acest sentiment nu este decît conştiinţa caracterului, care în el însuşi ar fi insuficient pentru a produce actul dar care, intervenind motivul, este incapabil să se opună producerii acestui act. După înfăptuirea

[10] A. Schopenhauer, *Schriften zur Naturphilosophie und Ethik*, Leipzig, Brockhaus, 1916, p. 93 (Preisschrift über die Freiheit des Willens).

actului, caracterul își face cunoscută adevărata sa natură facultății cognitive; aceasta nu reușește să cunoască esența voinței, care-i e asociată în persoană, decît prin observarea manifestărilor empirice. Conștiința morală tocmai de aceea nu-și face auzită vocea, direct, decît după acțiune. Abia atunci pronunță ea sentința. Înainte de acțiune conștiința morală intervine cel mult indirect, obligîndu-ne la un moment de deliberare, prevenindu-ne. Apropiata sa intrare în scenă, noi ne-o „închipuim" grație gîndurilor noastre, a reflectării asupra unor cazuri analoge, anterioare, în care ea s-a și pronunțat.

Încredințarea că liberul arbitru ar exista se naște din presupunerea că voința e rezultatul unor operații intelectuale și că n-ar porni din impulsuri instinctive. În realitate însă motivele nu acționează decît pe baza și cu condiția unui instinct determinat care, la om, se individualizează devenind caracter.

Urmează că, după părerea lui Schopenhauer, „gîndul" (inteligența) nu are nici o putere asupra conștiinței morale (Hegel arătase, din contra, că toată viața psihică a omului, inclusiv sentimentul, este pătrunsă de gînd). Iraționalismul îl duce pe Schopenhauer la contradicția respingerii liberului arbitru cu acceptarea responsabilității.

Neputînd fi altul decît ceea ce este adică fiind responsabil doar de caracterul său, insul este liber să-și formeze caracterul — ceea ce nu se poate fără participarea, în opțiune, a inteligenței. În caz contrar nu este responsabil nici de caracterul său căci acesta se manifestă în act iar dacă nu poate

răspunde de ceea ce face nu răspunde nici de ceea ce este.

Din impasul la care ajunge cu negarea liberului arbitru, cu acceptarea situației că noi sîntem autorii acțiunilor noastre și cu faptul că responsabilitatea nu poate fi evitată prin invocarea cauzalității actelor, Schopenhauer iese pe un teren doar aparent ferm, în realitate însă mișcător: imutabilitatea caracterului dependent de voința unică.

Schopenhauer scria despre Kant: „Teoria coexistenței libertății cu necesitatea e, alături de estetica transcendentală, cel mai frumos diamant în coroana glorioasă a lui Kant"[11]. Numai că ceea ce prețuiește aici Schopenhauer este ceea ce pune de la sine, imutabilitatea (atemporalitatea omului ca cetățean al lumii noumenale), pe care el o extinde asupra caracterului empiric al fiecărui om. El nu vede în teoria kantiană a celor două caractere — empiric și inteligibil — decît teoria lui Platon despre suflet.

Schopenhauer distingea nu două ci trei caractere: sensibil sau empiric, inteligibil și dobîndit. Colaborarea lor se exprimă nemijlocit în comportare, a cărei descriere a fost făcută mai sus.

Caracterul empiric nici nu e, de fapt, caracter ci un instinct natural, lipsit de inteligență; mai mult, manifestările sale sînt chiar împiedicate de aceasta, întrucît ea reprezintă pentru ins ceea ce e general omenesc, agravînd dificultatea acestuia

[11] A. Schopenhauer, *Schriften zur Naturphilosophie und Ethik*, Leipzig, Brockhaus, 1916, p. 176 (Über die Grundlage der Moral).

de a recunoaşte ceea ce vrea şi poate în virtutea individualităţii sale.

Caracterul empiric se manifestă fenomenal; caracterul inteligibil n-are nici o legătură cu primul şi deci nici cu timpul, spaţiul şi cauzalitatea; el este Voinţa absolut liberă care se instituie pe sine. Caracterul dobîndit realizează luminarea celui empiric prin inteligenţă (totuşi!), oferind cunoaşterea optimă a propriei individualităţi, cunoaşterea abstractă, clară a determinaţiilor imuabile ale caracterului empiric ca şi a forţei intelectuale şi fizice individuale. El este deci cunoaşterea ansamblului forţelor şi slăbiciunilor individuale. Aceasta înseamnă că în virtutea caracterului dobîndit omul vrea să fie ceea ce e, cultivă dispoziţiile sale naturale în direcţia utilităţii, evitînd tot ceea ce este în afara facultăţilor native. Acest caracter se manifestă în viaţa socială, dar nu intră în consideraţiile moralei propriu-zise, care este, în fond, antisocială.

Libertatea omenească (sau caracterul inteligibil) nu trebuie căutată, cum face simţul comun, în acţiunile individuale ci în esenţa omului, care, ea, este act liber. Singure motivele pot acţiona din afară asupra voinţei. Ele nu pot însă niciodată să o schimbe căci n-au putere asupra voinţei decît cu condiţia ca ea să fie ceea ce e. În acest caz motivele pot schimba direcţia, aspiraţia voinţei, pot s-o determine să caute ceea ce caută dar pe altă cale. Remuşcarea se naşte tocmai dintr-o cunoaştere rectificată a mijloacelor şi niciodată dintr-o schimbare — imposibilă — a voinţei.

Deci în lumea experienţei, maxima *Operari sequitur Esse* (acţiunile sînt conforme fiinţei) e un

adevăr care nu suportă excepții. După cum orice lucru acționează conform naturii sale, care se revelă tocmai în manifestările active, tot așa individul acționează conform cu esența sa, acțiunea fiind chemată, în fiecare caz particular, de motiv.

Libertatea rezidă așadar în ființă. E o eroare — gravă și veche — înzestrarea ființei doar cu necesitate iar a acțiunii doar cu libertate. Libertatea ființei rezultă în mod necesar din motivele acțiunii: *„numai prin ceea ce facem ne recunoaștem pe noi înșine ca ceea ce sîntem"*[12].

Așadar, omul nu face niciodată decît ceea ce vrea și totuși acționează întotdeauna necesar. Raționea acestei situații constă în aceea că omul este ceea ce vrea și deci din necesitatea a ceea ce este decurge ceea ce face. Obiectiv, (adică, după Schopenhauer, fenomenal) actele omului, ca ale oricărei ființe naturale, sînt supuse cauzalității; subiectiv însă (adică sub raportul ființării esențiale în sine) fiecare simte că nu face decît ceea ce vrea, căci esența sa este voința pe care acțiunile sale o exprimă.

Întrucît susținea că omul este liber (sau responsabil — pentru el, cele două atribute sînt echivalente —), prin ceea ce este, iar această ființă a sa se manifestă cu necesitate în actele sale, Schopenhauer nu era original. Această idee fusese cu strălucire dezvoltată în filozofia germană anterioară, de Fichte, Schelling și mai ales de Hegel. Prin Hegel intrase trainic în filozofie ideea că necesitatea cu adevărat interioară este libertatea. Și tot

[12] *Ibidem*, p. 97.

el, cu orice prilej, repetase: „Omul, aşa cum este exterior, adică în acţiunile sale (bineînţeles nu în exterioritatea lui exclusiv corporală), este şi interior; iar dacă el este virtuos, moral, etc. *numai* în interior, adică *numai* în intenţii şi sentimente, şi exteriorul lui nu este identic cu acesta, atunci interiorul ca şi exteriorul sînt unul tot atît de găunos şi de gol ca şi celălalt"[13]. Suprema libertate a omului, libertate care cuprinde în sine, depăşită, necesitatea, este, după Hegel, faptul de a se şti întru totul determinat de Ideea absolută. Dependenţa de Ideea absolută, adică de raţionalitatea absolută, implică perfectibilitatea şi tocmai de aceea sînt posibile gradele în libertatea omului.

La Schopenhauer însă, problema responsabilităţii — şi cu ea întreaga morală, ca sistem elaborat, practic, de menţinere şi de reglementare a comunităţii umane — este nelegitimă întrucît e lipsită de ideal şi de perfectibilitate; de ideal moral — ca model conţinînd posibilitatea reală de înfăptuire, avînd adică, de fapt, realitate — şi de perfectibilitate — adică de încrederea în puterea educaţiei de a spori în om, conform cu idealul moral, omenia sa. Or idealul, după cum se va vedea, echivalează la Schopenhauer cu autodesfiinţarea omului, iar perfectibilitatea este imposibilă, dată fiind imuabilitatea caracterului.

În relaţiile intersubiective, morala caută un temei general. Acesta este obiectiv în măsura în care nu ignoră singularul — individul — ci îl gîn-

[13] H. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice. Partea întîi Logica*, Editura Academiei, Bucureşti, 1962, p. 257.

deşte identic cu esenţa umană. Schopenhauer va explica esenţa umană individuală prin proporţia diferită în care intră egoismul, spiritul urii şi spiritul moral în compoziţia psihologică. Egalitatea raţională a tuturor oamenilor dispare deci şi cu ea şi posibilitatea ameliorării morale.

Schopenhauer intră însă în contradicţie cu sine, căci dacă esenţa — Voinţa — este unică, a susţine că fiecare acţionează conform cu esenţa sa particulară, înseamnă a introduce, neîntemeiat, pluralitatea negată lucrului—în-sine—unic.

4. Virtutea

Este, pentru Schopenhauer, o axiomă că nu există motiv suficient care să nu producă o acţiune (dacă nu există un motiv contrar, mai puternic) şi că ceea ce pune în mişcare voinţa, producînd acţiunea, este binele* sau răul agentului însuşi şi deci acţiunea (sau abţinerea de la ea) e egoistă şi prin aceasta lipsită de valoare morală. Numai binele altcuiva, pus ca scop, poate confeţi unei acţiuni valoare morală.

Deci acţiune morală e numai aceea care e gîndită şi efectuată spre profitul altcuiva şi nu al agentului. Pentru ca această situaţie să existe, trebuie ca binele altcuiva să fie pentru agent, direct, un motiv încărcat cu aceeaşi forţă ca şi binele propriu. În acest caz agentul stabileşte o identitate nouă, identitatea eu = altul. Dar „eu" nu poate fi „al-

* Binele absolut e o contradicţie: acesta ar interveni cînd voinţa ar fi pe deplin satisfăcută, ceea ce e imposibil. Noţiunea de bine e deci relativă; dar aceasta numai întrucît se află în relaţie cu o voinţă individuală.

tul" şi de aceea „eu" foloseşte reprezentarea sa despre „altul" pentru a se confunda cu el. Această participare la „altul" este mila. Mila este singurul principiu real al oricărei acţiuni morale spontane. Cînd are altă sorginte, acţiunea n-are valoare morală.

Există trei motive generale prin care se explică acţiunile umane: egoismul (voinţa nelimitată care-şi urmăreşte propriul bine), răutatea (voinţa care urmăreşte răul altuia şi care e de asemenea nelimitată, putîndu-se manifesta ca infinită cruzime) şi mila (voinţa care urmăreşte binele altuia şi care poate atinge adevărata noblețe).

Acţiunile morale nu rezultă nici din egoism (care e indiferent moralei) nici din răutate (care produce acţiuni blamabile din punct de vedere moral) ci numai din milă.

Această teză întemeiată a priori, se confirmă, după cum crede Schopenhauer, în experienţă. Simpatia noastră se adresează direct numai durerilor străine, fericirile străine ne lasă indiferenţi. Cauza constă în faptul că durerea, nevoia, (lipsa de ceva), e obiect imediat al sensibilităţii. Mila are trepte, cunoaşte, în interiorul său, tensiunea spre mai bine. Treapta ei inferioară e dreptatea (abţinerea de la egoism şi răutate), treapta superioară e caritatea (mila activă, acţiunea pozitivă de ajutorare a altuia). Dreptatea şi caritatea sînt virtuţi cardinale pentru că toate celelalte se deduc din acestea teoretic şi decurg din ele practic. Amîndouă aceste virtuţi îşi au rădăcina în compasiunea naturală, care nu depinde de condiţii de nici un fel, fie ele religioase, de educaţie sau instrucţie.

Principiile nu sînt adevăratul izvor al moralității dar ele sînt indispensabile vieții morale căci fără ele am rămîne la înclinația primară spre nedreptate și violență în virtutea faptului că nevoile proprii se prezintă conștiinței direct și au dreptul primului ocupant, în timp ce suferința, pe care nedreptatea proprie o provoacă, se prezintă indirect, prin reprezentare.

Singura definiție filozofică a datoriei sau obligației morale are în vedere actele a căror simplă omitere sau neîndeplinire constituie o nedreptate. Obligațiile morale, toate, se impun ca urmări ale unor convenții, în afară de datoria părinților față de copii, care apare ca urmare a unui act și care durează pînă cînd copiii devin independenți sau toată viața dacă sînt infirmi.

Și prin ideile sale despre dreptate și nedreptate, și prin delimitarea drepturilor și datoriilor părinților față de copii și a copiilor față de părinți, Schopenhauer urmărește să demonstreze că legea determinării prin motive e tot atît de riguroasă ca și legea cauzalității în lumea fizică; constrîngerea pe care o impune e de același ordin.

Caritatea, virtute superioară, este mila pentru suferințele altuia ajunsă la asemenea incandescență încît devine cauză nemijlocită a actelor agentului. Dar de ce răul, desperarea altuia, e un motiv de acțiune? Iată un fapt, menit să rămînă misterios.

O teorie morală care motivează nu poate avea influență decît acționînd asupra egoismului; dar tot ceea ce provine din egoism n-are valoare morală. Urmează că etica — și în genere orice cunoștință abstractă, nu poate produce virtute. Vir-

tutea se naşte dintr-o cunoştinţă intuitivă care ne face să recunoaştem în alţii aceeaşi esenţă ca şi în noi înşine. Întrucît nu provine din cunoaşterea abstractă — comunicabilă prin cuvinte — virtutea nu poate fi deprinsă. Dovada o face faptul că predicile morale nu fac oamenii virtuoşi după cum nici tratatele de estetică nu-i fac poeţi.

Adevărata virtute, dezinteresată şi ţîşnind dintr-o cunoaştere imediată, care n-are nimic de a face cu discursivitatea, se exprimă adecvat în acte, în conduită, în felul de viaţă. E drept acela care, afirmîndu-şi propria voinţă n-o neagă pe a altuia, recunoscînd în ea aceeaşi voinţă de viaţă ca lucru în sine. E bun acela care, străbătînd cu privirea vălul Maiei — individuaţia — recunoaşte că deosebirea dintre sine şi ceilalţi, deosebire care atinge dimensiuni spectaculare la cel rău, nu se datorează decît unui fenomen trecător şi înşelător. Tocmai de aceea cel bun suferă de dureri străine în timp ce omul rău se bucură de ele. În sfîrşit e caritabil acela pentru care principiul individuaţiei s-a spulberat şi care se recunoaşte pe sine în orice creatură, în tot ceea ce e şi suferă.

Multă vreme caritatea a rămas în afara buchetului virtuţilor; cel mai mare merit al creştinismului este, după Schopenhauer, de a o fi pus în drepturile sale. „Dreptatea este întregul conţinut etic al Vechiului Testament; Caritatea este întregul conţinut etic al Noului Testament"[14].

[14] A. Schopenhauer, *Schriften zur Naturphilosophie und Ethik*, Leipzig, Brockhaus, 1916, p. 230 (Über die Grundlage der Moral).

Morala creştină e superioară prin caritate, iar caritatea este în esenţă milă. Fiind singurul motiv lipsit de egoism, mila este singurul resort moral şi tocmai de aceea orice putem înţelege şi ierta în afară de cruzime — opusul milei. Manifestările de cruzime care au avut ca pretext religia, dovedesc că dogmele religioase nu pot face omul moral. Pentru ca mila, sursa unică a acţiunilor dezinteresate şi deci adevărata bază a moralităţii, să se trezească în noi nu este nevoie de noţiuni abstracte ci doar de cunoaşterea unui simplu fapt concret care trezeşte spontan mila.

Schopenhauer consideră că pretutindeni oamenii au căutat în milă sursa bunelor moravuri (chinezii o enumerau printre cele cinci virtuţi cardinale, hinduşii, prin mila faţă de animale, recunoşteau unitatea de esenţă dintre om şi animal, vechii greci închinaseră în agora un altar milei); în Europa însă mila şi deci intuiţia unităţii de esenţă a tuturor fiinţelor a fost adormită de componenta iudaică a creştinismului. Pentru iudaism Schopenhauer nu are decît cuvinte de condamnare şi injurii.

Marea diferenţă de comportare la indivizi, faptul că asupra unora acţionează mila şi asupra altora ba, se explică prin caracter, — imuabil şi înnăscut: omul bun e bun din naştere, cel rău e rău din naştere.

Dorinţa lui Schopenhauer de a se agăţa de Kant e atît de mare încît, în pofida evidenţei, se încăpăţînează să creadă că de fapt Kant primul a pus în lumină această idee, cu teoria sa asupra celor două caractere — cel empiric şi cel inteli-

gibil. Caracterul inteligibil ar explica imutabilitatea şi, tocmai de aceea, susţine Schopenhauer, morala care vrea să amelioreze moravurile şi crede în progresul virtuţii, e o morală lipsită de sens.

Schopenhauer îl interpretează tendenţios pe Kant. La acesta „inteligibilul" era comun şi identic, deci propriu fără deosebire tuturor oamenilor, căci toţi sînt cetăţeni ai lumii noumenale. Im. Kant nu presupune o diversitate fenomenală care ar deveni imuabilă prin aceea că fiece fenomen îşi are numenul său. Lucrul în sine este unitatea fundamentală spre care a tins din totdeauna cunoaşterea umană dar la care nu se poate ajunge decît în planul practicii, adică în planul moral. Prin educabilitate, prin perfectabilitatea la infinit (chiar dacă aceasta l-a obligat să accepte nemurirea) Im. Kant se situează incalculabil mai sus decît Schopenhauer pe scara teoriei morale.

Date fiind deosebirile înnăscute, de o mare varietate, fiecare nu-i sensibil decît la un anumit tip de motivare (ca şi în chimie, unde un corp este sensibil la acid, altul la bază). Dacă un egoist face un act de caritate, aceasta se întîmplă pentru că în faţa ochilor lui pîlpîie un avantaj personal. Un om rău poate fi determinat să nu mai facă rău dacă înţelege că din acţiunea lui va urma, pentru el, un rău şi mai mare decît cel pe care-l provoacă altuia. Numai în acest fel poate morala ameliora omul. Adevărata virtute e o tendinţă în întregime opusă căutării fericirii, adică opusă bunei stări şi vieţii.

Care este raportul dintre dreptate, milă şi abnegaţia supremă a caritătii? Nici unul. Există trei

morale la Schopenhauer: a justiției, a milei și a abnegației și fiecare o practică pe aceea care se potrivește caracterului său, pe aceea la care aderă sentimentul său. Cele trei morale se află pe trepte diferite de perfecțiune. Dacă morala dreptății are ca instrument rațiunea, pornind de la egoism și stabilind maxime negative, morala milei procedează prin intuiție și lasă sentimentului inițiativa sacrificiului. Amîndouă acceptă viața. Morala superioară, a renunțării și abnegației, condamnă viața proslăvind Nirvana.

Iată ce scrie în această privință G. Simmel: „La Kant morala ocupa treapta cea mai înaltă pentru că el accepta mai presus de voință o normă care conferă voinței o valoare absolută. La Schopenhauer, care nu recunoaște norme și pentru care totul este voință, virtutea morală, fiind o acțiune pozitivă a voinței, nu poate avea valoare definitivă. Dacă întreaga realitate este voință și întreaga voință este vină și suferință, unica valoare și salvare care rămîne după negarea tuturor normelor este anihilarea voinței însăși"[15].

Voința fusese mai presus de orice logică, ea dispare în mod nelogic. Prima cale a eliberării Voinței de sine însăși fusese cea estetică, a doua cea morală, ultima, cea perfectă, este mistică — sfințenia.

Critica cea mai fundamentată a concepției schopenhaueriene asupra milei a făcut-o, cred, Max Scheler. Recunoscîndu-i o seamă de merite — între

[15] G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*. München, Leipzig, 1920, p. 188.

altele de a fi insistat asupra rolului pe care emoționalitatea o deține în etică — Max Scheler constată pe bună dreptate că întrucît vede în suferință calea salvării și atribuie o valoare pozitivă compasiunii ca varietate de suferință, Schopenhauer își închide drumul aprecierii filozofice a valorii morale a milei, punîndu-se totodată în opoziție cu judecata rațiunii umane sănătoase. Căci, ceea ce de regulă apreciem în milă, este depășirea propriului eu, care în loc de a spori, înjumătățește suferința: eul propriu are satisfacția participării la starea psihică a altuia, iar acesta are satisfacția că nu e singur cu suferința sa și promisiunea satisfacerii dorințelor sale ca urmare a intervenției persoanei căreia i-a inspirat milă. În felul lui Schopenhauer de a concepe mila intră, după cum constată cu subtilitate Scheler, o nuanță eudemonistă: „Cel care încearcă mila, găsește în suferința altuia «o consolare» pentru propria sa suferință, pentru că mila îi revelă, în suferință, un fenomen universal răspîndit. Luînd cunoștință de faptul că el însuși și suferința sa fac parte din soarta cosmică, din destinul universal invariabil, el reușește să intre într-o stare de calmă «resemnare» și de renunțare la dorințele sale egoiste. Or, această conversiune, oricît de «patetică și nobilă» ar părea, se bazează pe o experiență emoțională de o valoare extrem de negativă și care, tocmai, e incompatibilă cu mila"[16].

[16] Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, 1928, p. 85.

Mai mult decît atît, doctrina lui Schopenhauer are şi un caracter disimulat de cruzime faţă de suferinţele altora. Aceasta răzbeşte din corespondenţa sa, unde abia reuşeşte să-şi ascundă bucuria pe care i-o produc scrisorile în care prietenii lui îi împărtăşesc grijile şi necazurile lor: „. . . în loc să caute să-i consoleze, să-i ajute material şi moral, el se mulţumeşte să noteze că aceştia au, în suferinţele lor, prilejul să se încredinţeze de adevărul doctrinei sale"[17]. Reacţia aceasta era normală de vreme ce el lua dragostea de suferinţă şi de durere — inerentă simpatiei şi căreia îi atribuie o valoare morală superioară simpatiei faţă de bucurie — drept milă adevărată, cu valoare morală proprie.

Scheler semnalează inconsecventa logică a teoriei schopenhaueriene a milei: „Dacă multiplicitatea indivizilor nu e decît o aparenţă, mila care presupune această multiplicitate trebuie să fie şi ea o aparenţă. Dispariţia individului într-un abis de suferinţă universală exclude orice milă adevărată[18].

5. Scopul eticii: Salvarea

Conştiinţa este păstrătoarea actelor noastre, recapitularea congruentă a acestora o face raţiunea. Din punct de vedere moral, conştiinţa nu e decît conştiinţa pe care o avem, prin actele noastre, de caracterul nostru imuabil. Aceasta este însă o problemă a metafizicii. Nicăieri mai mult decît în

[17] *Ibidem*, p. 86.
[18] *Ibidem*, p. 89.

morală necesitatea unei explicații filozofice nu-i mai presantă. Din treaptă în treaptă spiritul care caută rațiunea suficientă a tot ceea ce e, ajunge la binele moral.

Grație intuiției, pe care creierul nostru o construiește cu datele simțurilor, cunoaștem propriul nostru scop, grație simțului intern cunoaștem seria continuă a dorințelor noastre, a actelor noastre de voință, care se nasc provocate de motive exterioare. Aici cunoașterea se oprește. Substratul — ființa în sine — e inaccesibil, ceea ce înseamnă că nu ne putem cunoaște nici complet, nici profund.

Această surdină, pusă inaccesibilității lucrului în sine, îi înlesnește lui Schopenhauer trecerea la siguranța cu care caracterizează tocmai acest incognoscibil lucru în sine. Schopenhauer doar declară că Voința nu poate fi cunoscută și aceasta de dragul de a crede că e kantian; în fond el pune atîtea determinații în seama acestui lucru în sine de parcă l-ar fi țintuit după bunul său plac sub lentila microscopului. Și chiar formulează — și nu o dată — idei ca acestea: „Ce a fost, ce este — e Voința, viața fiind oglinda ei; cunoașterea eliberată de Voință observă distinct în această oglindă tocmai Voința"[19].

Substratul fenomenelor nu poate fi decît identic, și deci multiplicitatea și bariera între euri sînt simple aparențe. Identitatea de esență e misterioasă, actul dezinteresat e o adevărată trăire mistică. Și dacă în ochii europenilor această inter-

[19] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, Brockhaus, 1916, Erster Band, p. 328.

pretare metafizică a fenomenului etic primordial pare ciudată, aceasta, spune Schopenhauer, e pentru că europenii nu-şi propun scop mai înalt decît teoria dreptului şi a virtuţii, ignorînd tot ceea ce e dincolo, acel dincolo la care înţelepciunea hindusă a ajuns de mult*.

Principiul eticii schopenhaueriene — în sensul pe care îl dă el termenului, de a fi, adică, expresia laconică şi precisă a unei morale — sau maxima moralei sale este: „neminem laede, imo omnes quantum potes, juva" (nu face nimănui rău şi mai degrabă ajută pe oricine după puterile tale).

Fundamentul moralei sau raţiunea virtuţii pe care Schopenhauer îl distinge cu mare grijă de principiul moralei, este identitatea esenţei intime

* După declaraţia lui Schopenhauer, sursele sale de inspiraţie au fost Kant şi budismul. Este cazul să ne amintim aici că interesul pentru Orient era, pe vremea lui, exploziv şi recent: se editau reviste de orientalistică, occidentalii citeau în traduceri franceze şi engleze Zend Avesta, Upanişadele, Legile lui Manu. Doamna Polier scrisese o mitologie hindusă; hinduşii erau consideraţi deţinători ai înţelepciunii primitive a omenirii, europenii se considerau cu plăcere, descendenţii lor. Schopenhauer ajunge în această atmosferă, în mod firesc, să susţină enorma inferioritate a occidentului faţă de orient.

Ce preţuieşte el la budism? Pesimismul (totul e iluzie şi durere), negarea existenţei individuale şi afirmarea unităţii Universului, morala a cărei trăsătură majoră este suprimarea totală a egoismului şi extinderea iubirii la tot ceea ce fiinţează, salvarea prin Nirvana. În Nirvana se realiza acordul budism-brahmanism, căci dacă brahmanii voiau să evite oarecarilor chinuitoarele reîncarnări, budiştii le înfăţişau ademenitoarea dispariţie a naşterii, bătrîneţii, bolii şi morţii în aceeaşi linişte finală.

și eterne a tuturor oamenilor — Voința. Rațiunea face parte din ceea ce e fenomenal, perisabil. Voința este esență indestructibilă. Mila noastră pentru alții, de care empiric ne deosebim, după cum atestă orice observație și orice manifestare de egoism, face dovada unicității Voinței.

Orice individ, văzut din interior este totul, văzut din exterior nu este nimic — aceasta este originea egoismului pe care oamenii și-l reproșează unul altuia. Prezentul este punctul de contact între obiect (Voința devenită reprezentare) și subiect. Deci prezentul este singura formă a vieții reale și de aceea lupta între indivizi tot pentru prezent se dă. Dar acesta se strecoară și se desființează necontenit. Bătrînețea și moartea, la care natura îl condamnă pe om, arată că Voința de viață e o aspirație care se distruge cu propriile sale mîini în individ.

Ceea ce în moarte ne inspiră teamă este distrugerea individului. Și cum individul este Voința de viață într-o obiectivare unică, toată ființa lui se revoltă împotriva morții. Singură rațiunea ne poate ajuta, ridicîndu-ne deasupra particularului pînă la general: o cunoaștere filozofică a esenței lumii ar putea ajuta omul să învingă terorile morții și aceasta în proporția în care reflexia ar domina sentimentul imediat.

Voința vrea viața cu un impuls orb, fără a cunoaște. Dar chiar cînd cunoaște, cînd reflectează vrea viața, fenomenele acționînd atunci ca motive stimulatorii. Voința însă nu e fenomen, reprezentare, obiect, ci lucru în sine și ca atare nu-i supusă principiului rațiunii care este forma obiectului. Ea

nu este deci efectul unei cauze, nu e numai necesară ci şi liberă. Orice lucru, ca fenomen, ca obiect, e absolut necesar (fiind plasat în înlănţuirea cauzelor şi efectelor). Voinţa este în întregime şi etern liberă.

Identitatea metafizică a Voinţei ca lucru în sine cu toată infinitatea manifestărilor sale, dă naştere şi milei şi amorului sexual. Astfel Voinţa arată clar individului şi calea pe care poate ajunge la calm, ca şi calea pe care-şi perpetuează sfîşierea.

Virtuţile cardinale — dreptatea şi caritatea, dar mai ales ultima — apar atunci cînd Voinţa de viaţă s-a recunoscut în toate fenomenele, a pătruns principiul individuaţiei, cînd, deci, voinţa individului nu mai e înlănţuită în eroare, cînd acesta nu se mai consideră centru unic, cînd a suprimat barierele dintre sine şi ceilalţi.

Omul, deci, este fenomenul suprem al Voinţei şi de aceea pentru conservarea lui se produce o inteligenţă capabilă să surprindă adecvat esenţa. Voinţa poate, aşadar să ajungă, în om, la deplina conştiinţă de sine. „Calitatea de a nu depinde de principiul raţiunii, calitate care nu aparţine decît lucrului în sine şi e în contradicţie cu fenomenul poate, eventual, să apară şi în acesta din urmă manifestîndu-se, fatalmente, ca o contradicţie a fenomenului cu sine însuşi"[20]. Şi astfel lucrul în sine încetează de a fi propriu-zis în sine, iar aflarea gustului pe care-l are fructul cunoaşterii îl duce pe om la libertate; dar aceasta e doar

[20] *Ibidem*, p. 340.

autodesființare sau, cum zice Schopenhauer, stare de renunțare sau sfințenie.

În felul acesta inteligența, despre care susținuse că nu are nici o putere asupra caracterului și că nu poate forma virtutea, devine, totuși, singura cale de acces treptat la viața morală superioară. Cînd pătrunde într-o mai mică măsură dincolo de principiul individuației inteligența produce dreptatea, cînd măsura este mai mare produce bunătatea, care se manifestă ca iubire pură, dezinteresată față de alții.

Schopenhauer se declara în opoziție directă cu Kant care nu recunoștea, ca virtute, decît ceea ce era derivat prin reflexie din noțiunea de datorie și aprecia că mila nu-i virtute ci slăbiciune. Pînă la urmă însă, el intră din nou în contradicție cu sine, considerînd virtutea cînd rezultat al reflexiei, cînd rezultat al intuiției, al contactului cu un singur fapt empiric, cînd mister inexplicabil.

Schopenhauer constată indestructibila legătură dintre cvietism (renunțarea la orice voință), ascetism (mortificarea voinței proprii) și misticism (conștiința identității propriei sale ființe cu esența lumii) și le recomandă pentru obținerea mîntuirii, a liniștii.

Sursa unică din care decurg bunătatea, iubirea, virtutea și noblețea sufletească alimentează și negarea Voinței de viață. Moartea voluntară, cu bucurie, este privilegiul celor care au repudiat Voința de viață. Numai aceștia n-au nevoie de permanența persoanei lor, și renunță la ea pentru liniște. La acest tărîm se ascende prin asceză și prin dragostea de semeni — trăsături care atestă rude-

nia dintre creştinism, budism, brahmanism. (Din religiile orientale, Schopenhauer mai preia şi ideea metempsihozei pe care o retuşează şi o modernizează, considerînd-o filozofemă naturală a raţiunii).

Schopenhauer îl atacase pe Hegel pentru concesiile făcute teologiei şi surprinsese, într-o reuşită caricatură, absolutul hegelian ca argument cosmologic, care călătoreşte incognito. El susţinuse, de asemenea, că tema unică a filozofiei trebuie să fie lumea şi că obscurantismul e un păcat faţă de spiritul uman, o crimă care trebuie permanent demascată. Schopenhauer amintise zeloşilor religiei monstruozităţile fanatismului, considerase că forţa oricărei religii este încărcătura ei morală şi că tocmai de aceea clerul stimulează confuzia între noţiuni ca ateism şi imoralitate.

Schopenhauer vedea însă în morală valoarea religiei şi prin morală lega filozofia de religie. „Ea (filozofia — *n.n.*) este faţă de religii ca dreapta faţă de curbe: filozofia enunţă *sensu propio* şi atinge direct rezultatul pe care religiile îl arată deghizat şi-l ating cu ocoluri"[21]. El îşi propunea să disocieze în creştinism miezul (elementul pur moral) de coajă (iudaismul dogmatic), „Nici o altă problemă nu pretinde mai imperios decît creştinismul, separarea miezului de coajă"[22].

Cu cele două esenţe ale creştinismului — adevărată sau antropologică şi neadevărată sau teologică — Feuerbach îl lasă cu mult în urmă, teo-

[21] *Ibidem*, Zweiter Band, p. 723—724.
[22] *Ibidem*, p. 718.

retic vorbind, pe contemporanul său, Schopenhauer. Acesta ajunge, ca și Hegel, să traducă în limbaj filozofic dogma trinității. Atît doar că Fiul nu mai e la el simbolul naturii și al spiritului finit ci al negării Voinței de viață. Neotomistul Sertillanges are dreptate să observe: „Legăturile lui Schopenhauer cu gîndirea creștină nu sînt greu de descifrat. Parțial le relevă el însuși dar realitatea depășește declarațiile sale și n-ar fi imposibilă constituirea, cu texte de-ale lui, a unei întregi apologii a creștinismului"[23].

Credința că ne-am născut pentru a fi fericiți este, după Schopenhauer, o eroare înnăscută. Tocmai în această combatere a eudemonismului, ca și în respingerea totodată a rigorismului kantian, au văzut unii autori meritul lui Schopenhauer[24].

Dacă inteligența celui aservit principiului individuației mai este încă sclava egoismului și nu înțelege decît lucrurile particulare și raportul lor cu ființa sa, cunoașterea care surprinde ansamblul naturii în sine duce la situația în care Voința însăși întoarce spatele existenței ale cărei plăceri o îngrozesc ca permanente distrugeri, conflict cu sine, dureri fără răgaz. Voința celui care a ajuns la o astfel de cunoaștere se convertește: în loc de a mai afirma, ea neagă propria sa esență al cărei reflex este corpul. Fenomenul prin care se anunță această transformare e trecerea de la virtutea carității la ascetism. Omul ajunge să deteste Voința de

[23] R. P. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies*, vol. II, Paris, 1941, p. 227.

[24] S. Shu, *Une conception du bien moral*, Paris, 1941, p. 25.

viață și se educă în spiritul renunțării totale, al indiferenței față de orice. Prima etapă a ascetismului e castitatea. „Natura, totdeauna veridică și naivă, atestă că dacă acest precept ar deveni universal, rasa umană s-ar stinge și conform celor spuse în cartea a doua despre înlănțuirea fenomenelor voinței, cred că se poate admite că odată cu manifestarea sa cea mai strălucitoare, ar dispărea și mai palidul său reflex — animalele"[25].

Viața ascetică se manifestă apoi în sărăcia voluntară, care are menirea de a mortifica Voința, în privațiuni și dureri impuse corpului ca semn al detestării originii însăși a suferințelor întregului univers. Toate normele ascetismului sînt luate de Schopenhauer din mistica budistă și medievală creștină.

Moartea așteptată, dorită a ascetului e altceva decît simpla dispariție naturală sau decît sinuciderea, pentru că este subminare a Voinței ca totalitate.

La negarea Voinței de viață se ajunge oricum. Fie în urma unor copleșitoare dureri individuale, fie prin recunoașterea și asimilarea durerii universale. Una e calea nemijlocitei trăiri, cealaltă calea filozofării.

Schopenhauer considera sistemul său, și în special lucrarea *Lumea ca voință și reprezentare*, prima expunere — într-o formă purificată de orice simbol — a sfințeniei, a renunțării, prin negarea Voinței de viață, care se manifestă atunci cînd cu-

[25] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, Brockhaus, 1916, Erster Band, p. 449.

noașterea esenței (cunoaștere de sine) a devenit tranchilizantul oricărei Voințe. Această esență este surprinsă intuitiv și exprimată în acte de toți sfinții și preafericiții religiei creștine și ai celor orientale. O întreagă literatură mistică este folosită de Schopenhauer care consideră totuși, că aderarea la teism sau ateism, în scopul eliberării totale, este indiferentă. Altfel însă el constată, sub raportul pur moral multe asemănări între creștinism și brahmanism. Atît misticii creștini cît și filozofii Vedantei au același ideal moral: dragostea de oameni, resemnarea, umilința și răbdarea.

Spinoza, se știe, și-a trăit propria sa viață în „iubire intelectuală de Dumnezeu", răspunzînd exigenței pe care explicit o va pune Kierkegaard filozofului — de a-și elabora propria sa viață tot așa cum creează artistul opera sa. Schopenhauer, contradictoriu în gîndire fără a părea că-și dă seama de aceasta, simte că i s-ar putea face obiecția de a nu fi trăit așa cum a scris că e moral să se trăiască. Această obiecție el o mătură fără a-i acorda decît o privire fugară. „Și pentru a formula lucrul într-un fel general — e destul de bizar să ceri unui moralist să predice în favoarea virtuților pe care le posedă el însuși"[26]. Tot așa după cum nu se poate cere unui bărbat frumos să fie și mare sculptor, sau unui mare sculptor să fie bărbat frumos...

Sarcina filozofiei nu constă decît doar în a reproduce în noțiuni abstracte, generale și distincte — esența lumii.

[26] *Ibidem*, p. 453.

Negarea Voinței este singurul act cu adevărat liber care se dezvăluie în fenomenul om. Sinuciderea — aneantizarea fenomenului, a individului — e altceva decît suprimarea Voinței, este chiar violentă afirmare a acesteia. Sinucigașul vrea viața dar e nemulțumit de condițiile în care i se oferă. Suprimîndu-se, el renunță nu la Voința de viață ci doar la una din înfimele ei manifestări. „Raportul între sinucidere și negarea Voinței e de același tip ca și raportul între lucrul particular și Idee: în sinucidere este negat individul — nu specia. Voința de viață, repet, avîndu-și asigurată viața pentru eternitate iar durerea fiind esența vieții, sinuciderea e un act inutil și neghiob; ea distruge arbitrar fenomenul individual în timp ce lucrul în sine rămîne intact"[27]. În sinucidere, voința individuală preferă să distrugă corpul, care nu-i decît forma sa vizibilă, în loc să se lase zdrobită de suferință — singura care ar putea-o conduce la renunțare și prin aceasta la salvare. Acesta este motivul, susține Schopenhauer, pentru care aproape toate sistemele filozofice, etice ca și religiile condamnă sinuciderea. Cu toate acestea Schopenhauer face excepție, din motive care rămîn de neînțeles și combătîndu-se din nou ca și cum și-ar fi străin, pentru sinuciderea prin inaniție.

Așadar, cu toate că voința individuală e determinată cu necesitate de motive ca și de un caracter liber, există posibilitatea suprimării totale a Voinței, ceea ce răpește orice eficacitate motivelor. Schopenhauer acceptă această contradicție teore-

[27] *Ibidem*, p. 472.

tică şi consideră că ea nu e decît enunţarea alteia, reale, şi care se formează atunci cînd libertatea Voinţei (ca lucru în sine) intervine direct în fenomenul său — în întregime guvernat de necesitate. Dispoziţia interioară care sustrage caracterul imperiului motivelor nu vine direct de la Voinţă ci de la inteligenţa care, trădîndu-şi natura, nu se mai orientează după principiul individuaţiei şi al raţiunii. Cînd inteligenţa a înţeles că Voinţa e aceeaşi peste tot, ea poate produce — prin această cunoaştere — liniştirea absolută a Voinţei.

Caracterul nu se poate schimba, el execută cu rigoarea lucrurilor naturale diferitele ordine ale Voinţei, al cărei fenomen este. Caracterul însuşi poate fi însă pe de-a-ntregul suprimat prin conversiunea inteligenţei. Eliberarea nu se obţine nici prin forţă şi nici prin prejudecată, ea se naşte din raportul inteligenţei şi voinţei umane, apărînd pe neaşteptate, ca un şoc. Schopenhauer se recomanda astfel ca adept al gnozei. Şocul de care vorbeşte el se numeşte în religie, graţie divină.

În domeniul naturii necesitatea reglează manifestările caracterului cînd motivele sînt date, în domeniul graţiei Voinţa în sine e liberă să se nege şi să suprime, în acelaşi timp, şi caracterul şi necesitatea motivelor. În acest sens omul e opera propriei sale voinţe.

Salvarea trebuie căutată, aşadar, în detaşarea tot mai categorică de lume. Treptele acestei detaşări, adică ale renunţării Voinţei la viaţă sînt: ştiinţa (în mai mică măsură), filozofia şi arta (în mai mare măsură), sfinţenia resemnării şi detestării bucuriei (total).

L. Feuerbach, care în lucrările scrise între 1865—1869 (mai ales în *Despre spiritualism şi materialism în special în raportul lor cu libertatea de voinţă* şi în *Eudemonism*) arătase interes faţă de Schopenhauer ba chiar îi apreciase unele idei, declanşează împotriva concluziei eticii acestuia puhoiul scînteietor al ironiei.

Schopenhauer e conştient că etica sa precipită omenirea în neant. De vreme însă ce, pesimist fiind, nu poate accepta posibilitatea ameliorării condiţiei umane, nici nu-i mai rămîne decît să considere lumea însăşi — neant. „Recunosc deschis: ceea ce dăinuie după suprimarea totală a voinţei pentru cei încă îmbibaţi de voinţă, nu e decît neant. Invers însă, pentru cei la care voinţa s-a convertit şi suprimat, lumea aceasta, atît de reală, lumea aceasta cu toţi soarii şi cu toate căile sale lactee este *Neantul*"[28].

Morala devine astfel un mijloc nu de reglementare a relaţiilor dintre oameni şi de ameliorare a acestora ci, atunci cînd e perfectă, încetează propriu-zis de a-şi mai împlini menirea întrucît distruge tocmai ceea ce trebuia să conserve — societatea omenească.

În articolul său din 1890, intitulat „Schopenhauer şi consecinţele pesimismului", F. Brunetière apără pesimismul şi consideră că acum s-a făcut, simplu şi concis, dovada adevărului acestei concepţii; el apreciază că dacă optimismul e o metafizică (întrucît postulează), pesimismul e o morală

[28] *Ibidem*, p. 487.

(întrucît induce)[29]. În schimb Th. Ruyssen, autorul unei ample și frumoase monografii despre Schopenhauer, consideră cu dreptate că etica este, din toate părțile sistemului lui Schopenhauer, cea mai sumară. Aș zice chiar mai mult: Schopenhauer a făcut tot ce a putut pentru a desființa această știință în chiar temeiul ei, adică în viață. Căci dacă obiectul inalienabil al eticii este să caute și să dea sens vieții și valoare acțiunii, el substituie problemei: „cum trebuie să trăim?" — fără de care etica este de neconceput — problema: „trebuie oare să trăim?"[30]. Or răspunsul la această întrebare nici măcar nu-l dă etica ci metafizica. Și atunci faptul că totuși a articulat o concepție etică apare ca o continuare a tradiției de sistem, o ambiție neîmplinită, de fapt o contrazicere cu sine.

Două urmări decurgeau din conceperea esenței lumii ca Voință: 1) orice plăcere e negativă, numai durerea e pozitivă; idee pe care chiar elevul lui Schopenhauer, E. Hartmann, o critică, arătînd că maestrul cade în exagerarea pe care *vice verso* o profesase Leibniz[31], 2) cu cît inteligența e mai mare cu atît ființa e mai aptă de durere; Schopenhauer desființa astfel progresul, considerîndu-l doar progres în conștiința durerii.

E adevărat că viața e efort, activitate; că activitatea este însă în esența ei un chin — or la aceasta

[29] F. Brunetière, *Essais sur la littérature contemporaine*, Paris, f.a., Calmann Lévy, p. 59, 80.

[30] Th. Ruyssen, *Schopenhauer*, Paris, 1911, p. 343, 344.

[31] E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Berlin, 1874, p. 655.

se rezumă pesimismul lui Schopenhauer — e o afirmație care poate fi răsturnată cu inepuizabile referiri exemplificatoare. Dacă vorbesc despre exemple e nu pentru că aș crede că o convingere întărită cu exemple poate fi răsturnată cu exemple contrarii, ci pentru că aceasta a fost metoda lui Schopenhauer. Mărginirea ba chiar mai mult, infirmitatea pesimismului său, constă în unilateralitatea fanatică, intolerantă cu care contestă tot ceea ce înnobilează viața, cernind totul. Efortul și știința sînt izvor de mari bucurii; omul genial suferă cu siguranță mai mult decît cel mediocru pentru că el nu se îngrădește — nu poate s-o facă — în țarcul nemulțumirilor legate doar de propria sa persoană. Dar bucuriile sale sînt de asemenea neobișnuite — pe măsura inteligenței și a sensibilității sale. E. Caro se întreba cine n-ar prefera să fie mai degrabă Shakespeare decît Falstaff, Molière, decît burghezul său gentilom și conchidea, în spiritul celei mai bune tradiții clasice „Culmea nefericirii nu e de a fi om, ci om fiind de a te disprețui într-atîta încît să regreți că nu ești animal"[32].

Au existat întotdeauna oameni fericiți și nefericiți sau mai bine — cînd fericiți, cînd nefericiți. Schopenhauer își asumă ingrata misiune de a-i convinge pe cei fericiți că „n-au dreptate" să fie, ceea ce totuși, nu-i poate împiedica pe aceștia să continue a fi fericiți.

Bilanțul vieții omenești, făcut de Schopenhauer, pleacă de la o judecată subiectivă, de la felul în

[32] E. Caro, *op. cit.*, p. 139.

care îi apar lui lucrurile. Acest punct de plecare neagă valoarea absolută a existenței umane și sensul moralei pe care Im. Kant o învestise cu misiunea creării personalității prin efort.

Pesimismul este o atitudine, o stare de criză. Filozofia lui Schopenhauer, ca și aceea a lui Hartmann, a exprimat această criză în secolul al XIX-lea. Oamenii au găsit întotdeauna suficiente prilejuri de a crede în viață și de a se atașa de fericire. Unii au găsit fericirea nemijlocit în viața pe care o duceau, alții și-au construit-o din activitatea care avea să asigure mai binele pentru generațiile viitoare — deci au găsit sensul și valoarea vieții în progres — în sfîrșit, o altă categorie, este a acelora care s-au pregătit aici pentru fericirea veșnică.

În momentul crizei, despre ale cărei cauze am vorbit la începutul acestui studiu, toate aceste temeiuri ale încrederii în viață și fericire se ruinează — pentru o mare parte din lumea burgheză. Schopenhauer, conștiința nefericită a acestei lumi, nu mai vede în viață decît bucurii înecate de mizerie și plictiseală, nu mai crede în progres și nu mai acceptă nici consolarea vieții de dincolo. Ba chiar continuarea vieții, reluarea ei prin metempsihoză, care devine la el palingenesă, e un iad perpetuu, fără nici o rază de speranță.

Și atunci, eruditul fiu al secolului al XIX-lea, într-un fel pe care-l vrea logic și filozofic, se întoarce la mistica budismului care e expresia anticipată a filozofiei și eticii sale. Morala lui se rezumă la ascetism, la moartea voluntară prin inaniție și la suspendarea relațiilor sexuale. Atît. Pățin pentru un filozof care-și propusese să explice

ce e, şi nu să dea soluţii. Eliberarea finală devine o sinucidere individuală, sterilă ca orice sinucidere, pe care, de altfel, Schopenhauer o şi combătuse cu lux de argumente strălucitoare.

Negarea Voinţei de viaţă se produce în limitele vieţii fenomenale şi deci morala superioară, care Aduce Adevărata Eliberare, se vădeşte a fi o disciplină personală (sărăcie, castitate etc.) menită să fortifice voinţa pentru a rezista propriilor sale impulsuri. Schopenhauer recurge la exemplul sfinţilor şi asceţilor tuturor religiilor, ca la cei care au realizat acest superlativ moral; or acesta nu e altceva decît vechea, străvechea contemplare senină, fără dorinţă şi fără bucurii, a lumii.

Morala supremă se vădeşte ceva tot atît de obişnuit ca şi morala empirică, morală de burghez ordonat pe care a practicat-o şi Schopenhauer, dar pe care în teorie n-a inclus-o.

Filozoful de la Frankfurt a nutrit multe iluzii: că estetica sa (metafizica frumosului) este singura întemeiată; că singură morala sa „... are o bază sigură, realizîndu-se în completă armonie cu religiile sublime şi profunde, brahmanismul, budismul şi creştinismul ...“[33]; că materialismul şi idealismul sînt limitate şi că el este primul care a mers pe o a treia cale, fireşte cea justă (deşi a ajuns la această cale pornind de la „adevăratul punct de plecare al filozofiei (care) este în mod esenţial şi necesar cel subiectiv, adică idealist“[34]. A hrănit şi

[33] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, Brockhaus 1916, Zweiter Band, p. 740.
[34] *Ibidem*, p. 566.

iluzia că filozofia sa nu prezintă contradicții. Cu un singur lucru a avut însă dreptate și anume să considere că în filozofia sa, pentru prima oară, pesimismul a ajuns la asemenea proporții încît răul în lume a fost confundat cu chiar originea lumii.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Gîndirea lui Schopenhauer e lipsită de unitate, sfîşiată de contradicţii. Această situaţie, semnalată de mulţi interpreţi, începînd chiar cu primii — Kuno Fischer şi Volkelt — a fost cu vehemenţă contestată de Schopenhauer însuşi care-i scria lui D. Asher, în 12.XI.1856: „Să acuzi un autor de contradicţie înseamnă să-l tratezi drept imbecil care nu ştie ce spune"[1].

Să urmărim cîteva din aceste contradicţii ruinătoare. Altele au fost semnalate de-a lungul acestui studiu.

Pe de o parte filozoful consideră ca absolut cert că obiectul este prin şi pentru subiect; pe de altă parte însă, singura realitate autentică e Voinţa inconştientă — deci independentă de subiect. Cu alte cuvinte există nu una ci două certitudini absolute, ceea ce n-ar fi grav dacă nu s-ar exclude reciproc.

După cum el însuşi susţine, cunoaşterea e condiţionată de spaţiu, timp şi cauzalitate. Lucrul în

[1] A. Bossert, *Schopenhauer et ses disciples, d'après ses conversations et sa correspondance*, Paris 1920. pp. 227, 228.

sine nu intră în tiparul acestor forme a priori, de unde rezultă că e incognoscibil. Şi totuşi poate fi cunoscut, nu mai e un X ci Voinţă. Aceasta poate fi surprinsă, numai că nu prin raţiune, pe care Schopenhauer o depreciază considerînd că nu degeaba este de genul feminin, — die Vernunft — ea putînd doar să depună în concepte ceea ce cuprinde dintr-odată intuiţia, intelectul — der Verstand. Prin intuiţie, care nu mai e sensibilă, ca la Kant, subiectul se cunoaşte ca „cel ce vrea" — niciodată ca „cel ce cunoaşte". Individul există în timp şi spaţiu, se supune cauzalităţii. Şi tocmai el poate cunoaşte (prin intuiţia intelectului) ceea ce este unul şi independent de spaţiu, timp, cauzalitate — Voinţa —, prin care el însuşi există. Esenţa infinită ar fi aşadar cunoscută de ceea ce e propria sa manifestare efemeră.

Toate fenomenele presupun conştiinţa, fiind reprezentări: mai mult, reprezentarea e fenomen cerebral (Gehirnphänomen) aşa cum arată observaţia fiziologic — antropologică (Schopenhauer îi citise pe Cabanis, Bichat, de Tracy şi Flourens). Numai că însuşi corpul, şi desigur şi creierul, apar la un moment dat în lumea naturală, fenomenală. Dar atunci aceasta nu mai este fenomen cerebral. Din acest cerc vicios Schopenhauer n-a putut ieşi. „Marea operă a lui Schopenhauer e bine intitulată *Lumea ca reprezentare şi voinţă* pentru că într-adevăr se trece dintr-o lume în alta, de la o filozofie la filozofia contrară"[2].

[2] L. Ducros, *Schopenhauer. Les origines de sa métaphisique*, Paris, 1883, p. 150.

Şi Ed. Zeller *(Geschichte der deutschen Philosophie)* şi Kuno Fischer *(Schopenhauers Leben, Werke und Lehre)* şi Raoul Richter *(Fr. Nietzsche, Sein Leben und Werk)* semnalează această explicare contradictorie a lumii prin eu şi a eului prin lume.

Pentru a apropia distanţa dintre individ şi esenţă, Schopenhauer introduce Ideile — manifestările cele mai adecvate — atît cît e cu putinţă — ale Voinţei. Prin Idei, individului i se propune deci o altă cale decît autocontemplarea spre a ajunge la esenţă. Dar contemplarea Ideilor, arareori posibilă — în momentele de inspiraţie ale creatorului sau de uitare de sine ale celui care e străbătut de sentimentul estetic — înseamnă eliberarea individului de propria sa voinţă. Aceasta fusese însă considerată drept cazul particular al Voinţei cosmice şi tocmai de aceea susţinuse Schopenhauer că autocontemplarea ne poate apropia de esenţa secretă a lumii. Două căi, dar nici una îmbietoare. Prima (autocontemplarea) pentru că e rară, fiind asemănătoare iluminării gnostice, imprevizibile. A doua pentru că presupune demonstrarea faptului că Ideile sînt expresiile cele mai adecvate — atît cît e cu putinţă — ale lucrului în sine, demonstrare pe care însă Schopenhauer n-a făcut-o.

În afară de aceasta, dacă ideile pot fi reprezentate, cum acceptă el, iar reprezentarea este fenomen cerebral, creierul fiind, la rîndu-i fenomen al voinţei, înseamnă că în contemplarea Ideilor rămînem mai mult ca oricînd înlănţuiţi în lumea fenomenală de vreme ce Ideile sînt fenomenele unui fenomen.

Voinţa este deci incognoscibilă şi cognoscibilă. La capătul unui drum saturat de tatonări şi învîrtiri în cerc, Voinţa se dovedeşte aptă de a se revela doar sfinţeniei şi fireşte, într-un mod mistic, inexplicabil. Aceasta este singura concluzie care decurge logic din primatul Voinţei asupra vieţii emoţionale şi inteligenţei.

Aşadar din cercul vicios, de care a fost vorba mai sus, evadarea nu-i posibilă decît printr-o minune: minunea făcliei intelectului, pe care Voinţa oarbă o aprinde — nu se ştie de ce.

Trecerea de la lumea ca Voinţă la lumea ca reprezentare nu-i posibilă iar eul se găseşte, din aceeaşi cauză, iremediabil scindat în subiect care cunoaşte, dar nu se poate cunoaşte pe sine ca atare, şi subiect autentic, care vrea, care nu cunoaşte dar e cunoscut fiind astfel, de fapt, obiect. Peste această prăpastie se aruncă podul unui dogmatism sui generis: legătura există, e dat imediat, nod al universului, inexplicabil.

Contradicţiile de metodă ale lui Schopenhauer sînt tot atît de flagrante.

Susţinînd că porneşte de la experienţă — internă, privilegiată şi decisivă — şi externă — a dramei cosmice — Schopenhauer se ridică vehement împotriva deducţiei a priori care derivă din unitatea absolută părţile, surprinde distincţia a priori a posteriori, şi duce la idealismul absolut.

Empirismul pe care îl afişează Schopenhauer este psihologism; or acesta este neputincios faţă de rigoarea logicismului căci: sau se recunoaşte validitatea necesităţii logice şi atunci aceasta, ca necondiţionată, depăşeşte faptul, sau necesitatea e

redusă la fapt; ori acesta, cum el însuși susține, este reprezentare și atunci necesitatea încetează de a fi autentică, rămînînd în pura subiectivitate. Schopenhauer însă e incapabil să se debaraseze de logicismul lui Fichte și Hegel, pe care-l critică. Pînă la urmă sursa principiului rațiunii suficiente e unică, iar diversitatea derivă din aplicarea acestui principiu la un divers care-i e străin. Toate tipurile de necesitate sînt reduse la una singură — necesitatea fundată a priori în unitatea facultății de reprezentare. Or necesitatea nediferențiată e tocmai subiectul transcendental, singurul care are o existență proprie ce nu se poate dizolva în reprezentările particulare pe care le face posibile.

Forma a priori a cunoștinței — care implică realitatea facultății de reprezentare — îndeplinește la Schopenhauer și funcția de argument al tezei că universul este o iluzie, dar și condiție a existenței lucrului în sine. Numai că deasupra reprezentării, Schopenhauer situează o activitate superioară, de natură diferită — Voința — principiu și lege a reprezentării. Separarea absolută a lumii cunoașterii de lumea voinței face imposibilă înțelegerea intervenției voinței în actul reprezentativ. Că intelectul poate cunoaște Voința, care e radical ireductibilă la reprezentare, este imposibil de acceptat. Și de asemenea de neconceput este funcția voinței de a da unitate și legătură actelor conștiinței. „... Criticile adresate de Schopenhauer lui Fichte în ceea ce privește metoda, permiteau să se presupună că el are o atitudine net antilogistă, pluralistă, empiristă. O astfel de tendință e însă departe de a se afirma clar la el, fiind contrariată

de tendința transcendentală, favorabilă unei logici transcendentale, unității *a priori*, idealismului raționalist, opus empirismului. Acest amestec de atitudini greu conciliabile, juxtapunerea unor doctrine disparate e caracteristica lui Schopenhauer. Rezultă o metodă bastardă; criticile adresate metodei lui Fichte ajung astfel să-și piardă orice valoare pentru că el practică procedee pe care i le reproșează fără a avea în schimb meritul constanței și al coerenței"[3].

Trecînd la etică și lăsînd la o parte faptul deja semnalat al unei etici care este negarea moralei și nu teoria ei — observăm că, începînd chiar cu problema caracterului, Schopenhauer se împotmolește în contradicții.

Caracterul inteligibil e în afara timpului, spațiului și cauzalității, e voință de viață inserată în Voința totală, unică, și exprimă doar faptul că prin el individul e cu desăvîrșire orb, nu numai imuabil. Dar dacă voința de viață corespunde individualității temporale — și-i corespunde de vreme ce individul e obiectivarea ei — atunci înseamnă că individul nu mai e un vis, o iluzie, ci ceva real care acționează după cum o cer circumstanțele. Acesta este tocmai caracterul empiric. Împrejurările în care acționează schimbîndu-se — se schimbă, fatalmente, și el. În acest caz voința cuiva îi aparține și se găsește, individualizată, la sine; totuși nu e numai a sa, nu-i aparține ca individ, e a sa într-un „sine" mai profund unde este

[3] Martial Gueroult, *Schopenhauer et Fichte*, în Mélanges, 1945, Etudes philosophiques, Paris, 1946, p. 103.

imuabilă. Legătura între cele două caractere (care la Kant erau justificate pentru că unul din ele explica în ce fel e omul obiect al cercetării ştiinţifice, iar celălalt în ce fel e centru de iniţiativă, putînd deveni cel care vrea să fie) este artificial făcută de caracterul dobîndit, declarat înţelegere (sau sinteză) a primelor două. Acesta nu este însă decît caracterul inteligibil în determinaţia sa de libertate necesară.

Posibilitatea eliberării, a autonegării este, poate, momentul celui mai semeţ dispreţ faţă de congruenţa logică. Faptele nu exprimă esenţa existenţei în sine. Unul singur are, totuşi, această putere miraculoasă: mila; ea face posibilă unitatea fiinţelor.

Dorinţa (la Schopenhauer dorinţa de viaţă) presupune o cunoaştere, măcar superficială, a scopului şi deci inteligenţei nu-i poate fi refuzată influenţa asupra Voinţei. Şi chiar aşa stau lucrurile pînă la urmă, de vreme ce inteligenţa e capabilă să determine Voinţa să renunţe la propria ei existenţă. Profesorul italian Carlo Mazzantini constată că în această problemă Schopenhauer se mişcă în cadrele unei contradicţii voluntarist-gnostice[4]. Conform gnozei perfecţiunea supremă are caracter cognitiv, nu volitiv: ea nu se cucereşte prin înfrîngerea pasiunilor ci luminează ca adevăr care e văzut atunci cînd vine, imprevizibil, momentul. Schopenhauer susţine într-adevăr şi această poziţie dar şi poziţia contrară, a pregătirii prin asceză.

[4] Carlo Mazzantini, *L'etica di Kant e di Schopenhauer*, Torino, 1965, p. 204.

Lăsînd la o parte maxima, inferioară, a egoismului, care universalizată se contrazice, maxima supremă — iubirea de oameni, care înseamnă, la Schopenhauer, inevitabil asceză —, ar trebui să ducă la acelaşi rezultat. Voinţa unică este integral prezentă în fiecare individ şi deci fiecare poate, suprimînd în sine Voinţa, să aducă pieirea lumii. Dar cu toate performanţele misticilor şi asceţilor tuturor religiilor, de care Schopenhauer s-a ocupat pe larg, lumea continuă să fie. Certitudinea sensibilă nu-i un argument împotriva unei teorii. El este însă permis, în cazul dat, tocmai pentru că Schopenhauer însuşi vorbeşte de dispariţia lumii — odată cu omul urmînd să dispară şi animalele şi plantele — ca de o viitoare, absolută certitudine sensibilă. Cine şi ce o va adeveri?

Ce înseamnă, apoi, aneantizarea Voinţei? Înseamnă că Voinţa vrea să nu mai fie, deci continuă să vrea şi deci să fie. Ea e condamnată să dăinuie etern sau genul uman trebuie s-o distrugă prin sinucidere. Schopenhauer repudiază însă sinuciderea.

Tocmai astfel de contradicţii (cele expuse mai sus au doar caracter ilustrativ) explică faptul că Schopenhauer, acest „copil teribil"[4] al filozofiei germane cum îl numeşte A. Rivaud, a influenţat doar mediul extra universitar şi semi-cultivat[5].

[4] A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1968, tome V, deuxième partie, p. 681. La sfîrşitul acestui studiu autorul retractează ceea ce spusese la început, susţinînd că Germania secolului al XIX-lea, decreştinată, salută cu entuziasm pe Schopenhauer care ajunge să domine, la începutul secolului XX, majoritatea spiritelor cultivate pe care ortodoxia universitară nu le stăpînea (idem p. 727).

Poate că notația unui filozof de talia lui Bergson, cum că a pune voința pretutindeni înseamnă a n-o lăsa nicăieri, este prea fugitivă pentru a putea să desființeze valoarea filozofică a unui sistem; caracterizarea pe care o face o autoritate ca Heidegger merită însă, cu siguranță, să fie luată în seamă în judecarea influenței lui Schopenhauer, cu atît mai mult cu cît autori contemporani au și început să-l considere un pionier al filozofiei existențialiste. Or iată ce scrie Heidegger: „... Schopenhauer nu s-a afirmat în filozofia acelei vremi pentru că filozofia sa ar fi biruit idealismul german ci pentru că germanii erau copleșiți de idealismul german și nu crescuseră încă pînă la el. Această împrejurare l-a făcut pe Schopenhauer om mare, ceea ce a avut ca urmare că filozofia idealismului german, văzută din unghiul locurilor comune ale lui Schopenhauer, a devenit ceva străin și ciudat și a fost dată uitării..."[6].

Voluntarismul lui Schopenhauer se detașează de raționalism (care caracterizase voința morală a lui Fichte) și, parcă împotriva propriei sale dorințe (căci el se luptă să rămînă kantian în primul compartiment al filozofiei sale), se convertește în iraționalism prin intermediul incognoscibilității forțelor primare ale vieții, prin tratarea animistă a lucrului în sine, care nu mai e un X, ci un principiu acționînd intenționat, prin misterul milei.

Comparîndu-l cu Fichte, Jodl face, într-o frază, o splendidă caracterizare a două etape ale filo-

[6] Heidegger, Nietzsche, Pfullingen, 1961, Erster Band p. 75.

zofiei germane: „Pentru amîndoi propoziția: lumea trebuie să devină pentru mine ceea ce este propriul meu corp — e adevărată; pentru Fichte — expresie și purtător al rațiunii, pentru Schopenhauer un nimic, o umbră și un vis sfîrșit"[7].

Schopenhauer a impresionat puternic conștiințele, el a devenit un timp (pînă prin 1920) filozof popular. Ceea ce a atras însă atenția saloanelor în care a strălucit au fost, aproape exclusiv, aforismele sale pesimiste și misogine, ca și metafizica iubirii. (În Franța, Lucie Delarue Mardrus a pus în versuri „Metafizica iubirii"). Arta de a trăi, totuși, nu s-a modificat prin doctrina lui Schopenhauer. Ceea ce atrăgea, la el, era nu soliditatea, inexistentă, a unui sistem saturat de contradicții, ci strălucirea nouă a stilului în care erau exprimate adevăruri altfel cotidiene.

Leopardi, contemporanul filozofului de la Frankfurt, era mai filozof decît acesta pentru că, măcar, nu căuta soluții pe care să le învestească, grandilocvent, cu puterea vrăjitorească de a face să înceteze tot răul.

Pe Schopenhauer l-au admirat, e drept, mulți creatori de artă (este, poate, de ajuns să numim astfel de titani ca Flaubert, Tolstoi, Wagner, Th. Mann), dar școală filozofică n-a făcut; Bahnsen, Frauenstädt și Taubert sînt filozofi minori, de care astăzi se pomenește doar în tratate amănunțite, iar Ed. von Hartmann a dus concepțiile maestrului pînă la apocalipsul sinuciderii concomitente a în-

[7] F. Jodl, *Geschichte der Ethik ales philosophischer Wissenschaft*, Stuttgart, Berlin, 1923, p. 205.

tregii omeniri — pe care tehnica e chemată s-o pună la punct — dovedind astfel că, teoretic, filozofia lui Schopenhauer, şi mai ales etica lui, sînt prezumţioase, neputînd fi nici discutate, nici verificate, ci numai crezute — după gust. Dar aceasta însemna, tocmai, că filozofia lui Schopenhauer nu putea face şcoală.

Nietzsche — alt mare scriitor care descîntă cuvintele — va fi răscolit de lectura lui Schopenhauer, îl va considera „educator" şi nu-i va găsi egalul — pentru sinceritatea gîndirii — decît în Montaigne, preţuindu-l, în afară de sinceritate, pentru claritate şi consecvenţă: „Este sincer pentru că vorbeşte şi scrie pentru sine însuşi, clar pentru că învinge, prin gîndire, cele mai dificile probleme şi consecvent pentru că aşa trebuie să fie"[8]. Nietzsche nu poate fi considerat însă (aşa cum am făcut-o pentru Hartmann) continuatorul lui Schopenhauer.

Nu resemnarea mîndră, romantică, alternînd cu insistenta recomandare a ascetismului a prins rădăcini în secolul XX, ci desperarea metafizică a lui Kirkegaard. Dintre ei doi, doar cel din urmă — ignorat în perioada de apogeu a celui dintîi — a devenit patriarhul unui nou trib filozofic — existenţialismul.

[8] Fr. Nietzsche, *Werke*, zweiter Band, Leipzig, f.a. p. 250. (Schopenhauer als Erzieher).

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

OBLIGATORIU

Cuprins

141.143 (Schopenhauer) = 59
17.036.12 (Schopenhauer) = 59
SOSL

I. În același timp cu Hegel și după el 5

II. Filozofia lui A. Schopenhauer 17
1. Lumea ca fenomen. Cele patru rădăcini ale principiului rațiunii suficiente 20
2. Lucrul în sine ca voință 38
3. Prototipuri și indivizi 43
4. Ierarhizarea disciplinelor cunoașterii 45
5. Eliberarea 53

III. Etica 60
1. Critica lui Kant 66
2. Morală și drept 70
3. Problema caracterului și responsabilității . . . 74
4. Virtutea 83
5. Scopul eticii: Salvarea 91

IV. Contradicții teoretice 109

211/1971 16-11 Lei 3,25

Redactor: ION POPA
Tehnoredactor: ANA SABĂU

Coli tipar: 3,75. Indici de clasificare zecimală: pentru bibliotecile mari 1, pentru bibliotecile mici 1.

Intreprinderea Poligrafică Cluj, str. Brassai nr. 5—7
Republica Socialistă România — Comanda nr. 537/1970

BROȘATE
LEGATE
172989 - 1970. DEP. LEGAL

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Florica Neagoe

Arthur Schopenhauer
Filozofie şi etică

„Bilanţul vieţii omeneşti, făcut de Schopenhauer, pleacă de la o judecată subiectivă, de la felul în care îi apar lui lucrurile. Acest punct de plecare neagă valoarea absolută a existenţei umane şi sensul moralei pe care Im. Kant o investise cu misiunea creării personalităţii prin efort.
Pesimismul este o atitudine, o stare de criză. Filozofia lui Schopenhauer, ca şi aceea a lui Hartmann, a exprimat această criză în secolul al XIX-lea. Oamenii însă au găsit întotdeauna suficiente prilejuri de a crede în viaţă şi de a se ataşa de fericire. Unii au găsit fericirea nemijlocit în viaţa pe care o duceau, alţii şi-au construit-o din activitatea care avea să asigure mai binele pentru generaţiile viitoare – deci au găsit sensul şi valoarea vieţii în progres".

mica
bibliotecă
etică

Lei 3,25

CONSILIUL CENTRAL AL UNIVERSITY LIBRARY